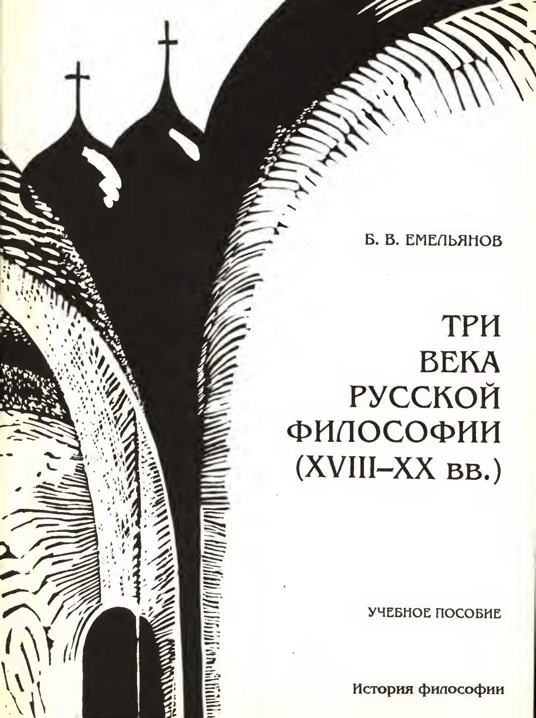


Б. В. ЕМЕЛЬЯНОВ

ТРИ
ВЕКА
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ
(XVIII–XX вв.)

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

История философии

История философии

Б. В. ЕМЕЛЬЯНОВ

ТРИ ВЕКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (XVIII–XX вв.)

Учебное пособие

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
Нижневартовск
Издательство Нижневартовского педагогического института
1995

ББК Ю3(2)
Е601

Рецензенты:
кафедра философии Уральского государственного педагогического университета
(зав. кафедрой доктор философских наук, профессор Г. М. Коростелев);
академик РАЕН, доктор философских наук, профессор К. Н. Любутин

Редактор Н. В. Чапаева

Емельянов Б. В.

Е601 Три века русской философии (XVIII–XX вв.): Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1995. – 226 с. (История философии).

ISBN 5-7525-0401-5 ISBN 5-89988-020-1

В учебном пособии по истории русской философии представлены основные идеи, школы, персоналии отечественной философии XVIII–XX веков. Для студентов и учащихся, изучающих историю философии.

Е $\frac{0301030000-03}{182(02)-95}$ Заказное Е $\frac{0301030000-006}{8П4(03)-95}$ Заказное ББК Ю3(2)

ISBN 5-7525-0401-5 ISBN 5-89988-020-1

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Кто хочет действительно принять русскую историю, русский народ, русскую душу и нынешнюю русскую революцию, тот должен кроме всего прочего ознакомиться и с философскими страданиями русского ума». Эти слова написаны историком русской философии Б. В. Яковенко в 1922 году. Но и сейчас так или примерно так рассуждают те, кто пытается полнее, без изъятий и извращений узнать отечественную историю, понять логику ее развития, причины ее трагических периодов. Именно этим объясняется повышенный интерес к русской философии.

Русская философия существует уже тысячу лет. Она зародилась во времена Киевской Руси и продолжает развиваться в настоящее время, как в пределах нашей страны, так и за ее границами, в русском зарубежье.

...Сотни имен, тысячи книг, многоцветье идей, горячие споры, разводившие мыслителей по враждующим станам. Вмешательство властей, то объявлявших философов, например Чаадаева, умалишенными, то запрещавших, как в 40-х годах прошлого века, преподавание философии в университетах, то высылавших светлые умы за пределы родины (20-е годы XX века).

Сложная, трагическая, напряженная история русской философии еще не получила целостного отражения в литературе. Слишком часто мы уподоблялись тем, высмеянным Герценом, ученым мужам, которые так близко подходили к храму науки, что видели лишь отдельные кирпичи, но не видели храма в целом.

Действительно, обращаясь к философии XVIII века, мы прежде всего замечали грандиозные фигуры М. Ломоносова и А. Радищева, но оставляли в тени глубокие размышления И. Третьякова о «медлительном обогащении государств», рассуждения Д. Аничкова о натуральном богословии, выводы М. Щербатова о пользе науки, нравоучительные сочинения А. Болотова.

Середина XIX века — это канонизированные и искусственно приближенные к нам, подчас превращенные в революционные символы Н. Добролюбов, Д. Писарев, не говоря уже о Н. Чернышевском, объявленном чуть ли не вершиной русской философии. Безусловно, это были величины, но русская мысль того времени знала и почвенника А. Григорьева, и теистов С. Гогоцкого и П. Юркевича, и русских социальных мыслителей Д. Кавелина и Б. Чичерина.

Еще бледнее выглядела история русской философии конца XIX — начала XX века. За идейными спорами марксистов с народниками, ленинцев с махистами на многие десятилетия потерялись не только отдельные «кирпичи», но и целые своды величественного

здания русской философии этого периода. И универсальная философия всеединства Вл. Соловьева, и напряженные поиски духовного смысла всего сущего Н. Бердяевым, и нравственно-религиозные искания Л. Толстого, и тончайший анализ души человеческой, осуществленный С. Франком, и пророческие суждения П. Струве о революции и правах личности — все это долгие годы оставалось в тени.

Рубеж XIX и XX веков был одним из самых значительных этапов в истории русской духовной культуры, ее серебряным веком. Духовной основой этого этапа явилась новая философия — русский религиозный и одновременно философский Ренессанс.

Действительно, русская философия этого периода, берущая свое начало от Вл. Соловьева и К. Леонтьева, продолжавшая традиции П. Чаадаева, славянофилов и западников, оказалась поразительно родственной духовной культуре своего времени. В сочинениях Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка, Л. Шестова, П. Флоренского отразился глубочайший интерес к человеку, его внутреннему состоянию, звучала тревога за судьбы России и всего мира. Все проблемы, в том числе социальной и культурной жизни, философы пропускали сквозь нравственную призму.

Еще несколько лет назад изучать историю русской философии было весьма и весьма трудно. Существовало немало преград и запретов. За последние годы, однако, обстоятельства изменились: открылись темницы спецхранов архивов и библиотек, появилась масса публикаций, посвященных русской философии. Увидели свет произведения русских философов, не публиковавшиеся в советское время, и оригинальные исследования о них. Но среди публикаций перестроечных лет нет учебников и учебных пособий по истории русской философии, обобщающих ее многовековой опыт. Исключение составляют лишь два учебных пособия: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков (М., 1990) и Шкуринов П. С. Философия России XVIII века (М., 1992).

Настоящее учебное пособие отчасти призвано восполнить существующий пробел в учебной литературе по истории русской философии. Оно написано на основе лекций, читаемых автором в течение многих лет на философском факультете Уральского университета, в Уральском педагогическом университете, Нижневартовском педагогическом институте.

В первой главе учебного пособия дается характеристика национальных особенностей русской философии, анализируются источники ее изучения и ее историографический потенциал, во второй главе показан процесс становления русской философии, завершившийся, как мы считаем, к XVIII веку. Остальные главы посвящены собственно темам и проблемам развития русской философии в последние три века (XVIII—XX) и наиболее самобытным ее представителям, каждый из которых был выразителем идей определенной философской школы. Восьмая глава «Н. Г. Чернышевский» написана совместно с О. В. Никулиной.

Думается, что вопросы, проблемы, рассмотренные в учебном пособии, будут интересны всем, кто в той или иной мере изучает историю русской философии, в том числе студентам высших и средних учебных заведений.

Автор будет признателен за конструктивные замечания и отклики на книгу.

Глава 1

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. ИСТОЧНИКИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

Национальное своеобразие русской философии определяется рядом причин, как внешних — событийных, так и внутренних — сущностных.

К внешним факторам, повлиявшим на формирование национальных особенностей русской философии, относятся условия ее социального бытия, которые либо способствуют, либо препятствуют функционированию философских идей. Философия, хотя и имеет относительную самостоятельность, в конечном итоге определяется экономическим базисом, диалектически с ним связана и носит классовый характер. Государство в классовом обществе, как надстройка, также имеет классовый характер и соответственно защищает интересы господствующих классов, в том числе в области идеологии. Поэтому государство может поощрять либо запрещать распространение тех или иных философских идей.

Анализируя русскую философию, необходимо учитывать политику государства по отношению к ней, поскольку выяснение «степеней свободы» конкретно-исторического функционирования философии может многое объяснить в ее содержании, формах ее бытования и национальных особенностях. Наиболее наглядно это проявляется в цензурной политике государства и церкви по отношению к изданию философской литературы.

«Официальная критика» — цензура в России в основном относилась к философии настороженно-запретительно, о чем говорят все российские цензурные уставы и распоряжения по цензуре, как светской, так и духовной. Поэтому философия была вынуждена выступать в таких формах, которые делали ее малоуязвимой для цензуры. Одной их форм выражения философских проблем стала русская художественная литература. «У народа, лишенного общественной свободы, литература, — писал А. И. Герцен, — единственная трибуна, с высоты которой он заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести» (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 7. С. 198). Литература порой становится единственным прибежищем общественной мысли, носительницей философских идей. Идея свободы личности от какого бы то ни было гнета осмыслялась русской литературой не только локально, как борьба с любыми формами социального гнета, но и философски. Исследователи отмечают постоянную тягу русских писателей к философскому осмыслению жизни. «Редкая литература в

кругу литератур мирового значения, — писал В. Ф. Асмус, — представляет пример тяги к философскому осознанию жизни, искусства, творческого труда, какой характеризуется именно русская литература. И в то же время редкая литература отмечена в такой мере, как русская, своеобразием, порой причудливостью путей философского развития крупнейших ее талантов» (Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова // Лит. наследство. М., 1948. Т. 43—44. С. 83—84).

Процесс взаимодействия русской философии и художественной литературы позволил русским философам преодолеть абстрактный, наукообразный рационализм, оторванный от эмоционально-чувственных сторон освоения действительности, и перейти к утверждению целостности человеческого духа.

Идея целостности духовной жизни человека, выражающаяся в неотделимости познания от нравственных начал и эмоциональной жизни, представляет внутреннюю сущностную национальную характеристику русской философии. «Живое знание», «философия сердца», союз «правды-истины» и «правды-справедливости» — вот основные тенденции такого миропонимания. Искания «правды-истины» не были единственной целью отечественных философов. Одновременно велся поиск «правды-справедливости», такого принципа мироздания, который утверждал бы справедливость, добро и красоту. Поэтому русской философии «совершенно чуждо спинозовское „не плакать, не смеяться, а понимать“» (С. Франк), она — философия созидания, ищущая совершенной жизни «хрустального дворца» или «Царство Божие» на земле.

Идея цельности духовной жизни человека имеет еще один — гносеологический аспект, на который специально обращает внимание Н. О. Лосский: «В русской философии стремление к цельному познанию и острое чувство реальности тесно сочетаются с верой во все многообразие опыта как чувственного, так и более утонченного, дающего возможность глубже проникнуть в строение бытия. Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и его Царством» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 516).

Настороженно-запретительно государство относилось и к преподаванию философии в учебных заведениях, постоянно контролируя его, а порой и запрещая. Для политики русского государства по отношению к философии как учебной дисциплине характерна наметившаяся еще в XVIII веке тенденция сделать важнейшей дисциплиной богословие, подчинив ему все прочие дисциплины. В начале XIX века в официальном органе министерства народного просвещения о богословии говорилось следующее: «Сия наука потому есть общая для каждого воспитывающегося и, конечно, не менее, но и более нужна всех общих вспомогательных наук, которые, как, например, философия и

другие подобные, приобретаются не для того, чтобы быть профессорами или учителями по оным, но для полезного употребления во всех других отношениях» (Журнал министерства народного просвещения. 1821. Ч. 1. С. 310). Во всех дореволюционных университетских уставах видна попытка заменить философию богословием и ограничить ее преподавание в учебных заведениях страны. Гонению со стороны правительства подверглись профессора философии не только материалистическо-деистической ориентации (П. Д. Лодий, А. С. Лубкин, А. П. Куницын), но и идеалисты, как, например, профессор Харьковского университета И. Б. Шад, высланный из страны в 24 часа за пропаганду идей Шеллинга.

Порой преподавание философии запрещалось. Так, после запрещения в 1826 году лекций по логике и истории философии профессора И. И. Давыдова, философия в Московском университете не преподавалась до 1865 года. В 1833 году во всех учебных заведениях было прекращено преподавание естественного права, а с 1850 по 1862 год в университетах запрещалось преподавание философии. Столь неприязненное отношение властей к философии привело к дефициту профессиональной (академической, университетской) философии, в отличие, например, от Германии и других европейских государств. Но поскольку потребность в философском знании существовала в России всегда, самостоятельное значение приобретали те философские идеи, которые содержались вне философского знания, в частности, в художественной литературе. Большое значение для распространения философии имели философские кружки и общества, общественно-политические, литературные, а к концу XIX века и философские журналы.

Наибольшее значение кружки приобрели в николаевскую эпоху, так как они давали возможность объединиться единомышленникам. Журнал же выступал для философа трибуной, с которой он общался с русской читающей публикой. Русские философы понимали, что журнал в эпоху усиления политической реакции — это единственное мощное средство идеологического воздействия на общество. История всех прогрессивных русских журналов — это история непрекращающейся борьбы за просвещение и прогресс. Из-за жесткой цензурной политики царизма многие философские работы могли увидеть свет только на страницах журналов. В России XVIII—XIX веков не выходило многотомных фундаментальных философских произведений, зато большое количество философских статей появлялось в периодической печати. Я. Колубовский писал: «Русская литература отличается одной особенностью: редкий труд дерзает вступить на путь божий под своим собственным флагом в отдельном издании, не стремится найти себе приют где-нибудь в толстом журнале» (Колубовский Я. И. Философский ежегодник. Год первый. М., 1895. С. 3). Журналы, по выражению А. И. Герцена, «вбирают в себя все умственное движение страны», вокруг них начинают сплачиваться различные

философские течения и школы. Такими философскими центрами в России были редакции журналов «Отечественные записки», «Современник», «Дело», «Русское богатство», «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль» и др. В редакциях журналов, естественно, вставала проблема читательских интересов и поэтому не только критические, социально-политические, но и научные, философские публикации носили, как правило, публицистический характер и были доступны широкому кругу читателей. Это обстоятельство некоторым образом определяет национальные черты русской философии; а именно — большой удельный вес внеуниверситетской философии и приверженность жанрам философской публицистики, полемики, рецензий, обзоров и т. п. Поэтому публицистический характер русской философии является ее общепризнанной национальной особенностью.

С внешними обстоятельствами существования русской философии связана еще одна ее национальная особенность. Русская православная церковь настороженно, а порой и резко отрицательно относилась к русской религиозной философии, в конечном итоге это привело к тому, что в отличие от томизма — философии католицизма — русская философия религии стала развиваться как внецерковная, светская. Именно в ней, а не в официальной ортодоксальной православной философии обнаруживались тенденции к развитию философского знания и социальная ориентация.

Главной национально окрашенной идеей был идеал христианской любви как связи между людьми в их стремлении к действительному преображению. Эта идея нашла оформление в «соборности». Начиная с работ славянофила А. С. Хомякова, данное понятие обозначает сочетание единства и свободы («единство в свободе») многих лиц на основе их общей любви к Богу.

Еще на одну национальную особенность русской религиозной философии указывает Н. О. Лосский: «Те, кто не питает симпатии к метафизике и религии, заявляют, что в русской истории не было периода, подобного периоду средневековой схоластики, когда вся умственная энергия людей была сосредоточена на разработке системы христианской философии. Они полагают, что в конце XIX и начале XX века русское общество впервые вступило в ту фазу духовного развития, через которую Европа прошла еще в средние века. Поэтому они считают, что русское общество запоздало в своем развитии. Эти люди не учитывают тот факт, что культура развивается не по прямой восходящей линии, а по спирали. Верхняя часть спирали содержит процессы, параллельные и подобные процессам, происходящим в низшей ее части, но — вследствие влияния предшествовавшего развития — более совершенные. Русская религиозная философия — не повторение схоластики, ибо она пользуется всеми достижениями науки и современной философии, особенно современной высокоразвитой гносеологии. Поэтому следует сказать, что русская религиозная фи-

лософия является прогрессивным достижением и способна дать новый толчок развитию западной мысли» (Лосский Н. О. Указ. соч. С. 519).

Внутренние, сущностные национальные характеристики русской философии определяются актуализацией в качестве важнейших — социальных проблем. Русская философия на всем пути своего развития демонстрировала неизменное предпочтение «практической», а не «теоретической» науки и прежде всего выделяла проблемы сущности и существования человека, что делало ее философией жизни. Русские философы не уходили от решения различных по сложности социально-политических вопросов, среди которых были исконно русские вопросы «кто виноват?» и «что делать?».

Важнейшей национальной особенностью русской философии является ее обращенность к человеку. В решении проблемы человека у русской философии давние традиции, берущие начало в работах русских средневековых книжников. Но лишь в XVIII веке, который вывел русскую философию из-под опеки религиозных форм мышления, началось ее целенаправленное обращение к этой проблеме. Под воздействием просвещения усилилось внимание к человеку, его разуму, внутреннему миру. Трактовку сущности человека как вневременной и абсолютной заменяет анализ обстоятельств, определяющих существование и ценность человеческой личности.

С XVIII века обращенность к судьбам человека и мира, критика деспотизма и гуманизм становятся основными чертами русской философии. Наиболее ярко они проявились в середине XIX века в философии революционных демократов, которые, приняв с восторгом «философскую антропологию» Л. Фейербаха, значительно переработали ее в направлении практической реализации гуманистической теории антропологического материализма, связанной в их представлении с решением вопросов социалистического преобразования общества.

Сильной была и религиозно-философская линия русской антропологической традиции: масонство, славянофильство, философия всеединства, русский персонализм, экзистенциализм, космизм. Предлагались иные, чем в материализме, установки в решении проблемы человека. Выражая общую тенденцию развития русской философии, Н. А. Бердяев утверждал, что «вне-антропологическая и над-антропологическая философия не может быть названа творческой философией... Антропологический путь — единственный путь познания Вселенной».

Русская религиозно-идеалистическая антропология оценивала сущность человека, соотнося его с Богом, ориентировала на мир «потусторонних» ценностей. Ей противостояли антропологические ориентиры позитивизма и марксистской философии, которые сущность человека определяли как конкретно-историческую совокупность общественных отношений. Человек в этом случае

ориентировался на «посюсторонние» идеалы, на безусловные авторитеты общественных детерминаций его существования. Абсолютизация марксизмом философии только как теории развития и всеобщих связей привела в советский период к утрате внимания к антропологической проблематике.

Еще одна национальная особенность русской философии связана с ее космизмом. Космическая ориентация русской философии прослеживается со средних веков, но только к середине XIX века формируются три направления: естественнонаучное, религиозное и художественное. Космизм русской философии связан с ее антропологизмом, с идеей восстановления естественной связи человека и природы, утраченной веками их противостояния. Русский космизм противопоставил индивидуализму антропоцентризма предшествующей философии новое понимание человека и природы как единого целого, требующего своего восстановления. Идеи всеединства Вл. Соловьева, мира как органического целого Н. О. Лосского, ноосферы В. И. Вернадского, монизма Вселенной К. Э. Циолковского — вот далеко не полный перечень эвристически значимых идей русского космизма, делающих русскую философию одной из самых привлекательных ветвей развития философии человечества.

Наконец, еще одна внутренняя сущностная национальная характеристика русской философии определяется своеобразием решения проблемы ее взаимодействия с другими национальными философиями, в основном — европейскими. Это связано, как минимум, с двумя специфическими обстоятельствами существования русской философии. Во-первых, с христианизацией Руси через Византию и получением письменности через южнославянские земли. Это привело к тому, что античное философское наследие как еретическое оказалось закрыто для русской философии на долгие столетия. Оно не повлияло на развитие русской философии, не дало ей первоначального потенциала, толчка, проблематики. Слабое влияние античной мысли на русскую философию обусловливалось также тем, что в отличие от Европы в России в период зарождения ее философии латинский язык не был широко распространенным языком науки. Во-вторых, исторические и политические условия развития русского народа привели к отставанию от западноевропейских народов, в том числе в научной и философской областях. Это в свою очередь обусловило интерес русской философии к западноевропейской философской мысли. Процесс заимствования имел национальную специфику: он не носил тотального характера, все заимствованные идеи «примерялись» к национальным особенностям русской философии. В частности, в ней прежде всего «приживались» либо существенно перерабатывались, трансформировались те идеи, которые отвечали характеристике русской философии как философии жизни. Русская философия отвергала абстрактные, далекие от жизни философские системы.

Западноевропейская философия в свою очередь также знакомилась с достижениями русской философии. Вначале это были единичные факты, как, например, знакомство Европы в XVIII веке с работами М. В. Ломоносова и А. Кантемира. Затем в XIX веке процесс постепенно набирает силу. Своего пика процесс заимствования западноевропейской мыслью философских идей, родившихся в России, достиг в начале XX века, когда в Европе оказался цвет русской философии и социологии.

Источники изучения истории русской философии — это прежде всего произведения русских философов, написанные в различных жанрах (фундаментальные философские труды, статьи, рецензии и т. п.). В силу национальных особенностей русской философии источниками изучения ее истории могут быть произведения естественнонаучного характера и художественной литературы, кроме того, документы и материалы, характеризующие исторические и политические особенности ее существования: письма, дневники, воспоминания, различные официальные документы.

Русская философия имеет не только свою историю, но и историографию. Источниками изучения историографии русской философии являются те свидетельства, в которых содержится информация о историко-философских оценках содержания русской философии. Прежде всего это концептуально выдержанные монографии, посвященные истории русской философии, либо очерки истории русской философии.

Первой такой работой считается «История философии» архимандрита Гавриила (В. Н. Воскресенского), одна из частей которой называется «Русская философия» (1840). В ней он говорит о национальных особенностях русской философии, связывая их с географическим фактором, социально-психологическими особенностями русского народа и его традициями во всех сферах жизни. Национальной особенностью русской философии, по мнению архимандрита Гавриила, является сочетание веры и знания, рассудочности и набожности. Его работа богата эмпирическими данными из области логики, метафизики, эстетики, этики и др.

В силу ряда причин, в основном политического характера, следующая работа по истории русской философии появилась пятьдесят лет спустя. Это очерк «Философия у русских» Я. Н. Колубовского, помещенный в приложении к книге Ф. Ибервега и М. Гейнце «История новой философии в сжатом очерке» (1890). Основная методологическая посылка автора заключается в утверждении заимствованного характера русской философии. Но он не абсолютизирует этот факт, находя в русской философии ростки самобытного. К таковым он относит теизм философов-богословов Ф. Голубинского, П. Юркевича, В. Карпова и др. На этих же методологических позициях стоит В. В. Чуйко — автор очерка «Русская философия», помещенного в книге Ф. Кирхнера «История философии с древнейшего до настоящего времени» (1895). В очерке приведено около трех десятков имен, но только профессор Московской

духовной академии, доктор богословия В. Д. Кудрявцев, как считает В. В Чуйко, обнаруживает «более самостоятельный и глубокий ум».

Следующий шаг в анализе истории русской философии сделал профессор Петербургского университета А. И. Введенский, выступивший в 1898 году на заседании философского общества с докладом «Судьбы философии в России», в котором заявил, что «философия у нас существует не вследствие искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности, удовлетворяемой вопреки всевозможным препятствиям» (Введенский А. И. Судьбы философии в России. М., 1898. С. 4).

Исследуя судьбы философии в России, А. И. Введенский приходит к выводу, что их определяют «внешние препятствия», связанные с отношением царизма к философии. Они-то и обусловили три периода ее существования: подготовительный период к «самобытной философии», начавшийся с открытием Московского университета в 1755 году; период господства германского идеализма, закончившийся закрытием кафедр философии в русских университетах; и с 1863 года «период вторичного развития», который и приведет русскую философию к самобытности.

Обращает на себя внимание критическое отношение автора к духовно-академической философии, которая, как он считает, «не имела значения для общего хода нашего умственного развития». Это заявление оспаривает А. Никольский — церковный историк русской философии — в исследовании «Русская духовная академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России» (1907). Чтобы восстановить «субординацию» духовной философии и светской, Никольский большую часть своей работы посвятил доказательству тезиса, что философы-теисты Ф. Сидонский, В. Карпов, Ф. Голубинский, О. Новицкий, С. Гогоцкий, П. Юркевич и другие определяли все развитие русской философии XIX века.

Критиком трехчленной периодизации истории русской философии А. И. Введенского выступил Э. Л. Радлов. Он утверждает, что нет оснований отождествлять русскую философию с той, которая преподавалась в Московском университете, как нет причин выделять немецкий идеализм в особый (второй) период, поскольку господство немецкой мысли в русской философии не прекратилось до настоящего времени. По его мнению, в русской философии имеется два основных направления: первое шло от «чужой» мысли (византийской, польской, западноевропейской) и «не противопоставляло себя иноземным течениям»; второе, появившись под чужим влиянием, стремилось выразить национальное миросозерцание, «соответствующее свойствам русского народа» (Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 8). Автор предлагает двучленную периодизацию истории русской философии: подготовительный период (до Ломоносова) и построительный (от Ломоносова до настоящего времени).

Значительными работами по истории русской философии, выдержанными в традициях отрицания ее самостоятельности и оригинальности, были книги Б. Яковенко «Очерки русской философии» (Берлин, 1922), М. Ершова «Пути развития философии в России» (Владивосток, 1922) и Г. Шпета «Очерк развития русской философии» (Пг., 1922. Ч. 1).

Несколько книг по истории русской философии вышли из-под пера исследователей-народников. Наиболее оригинальные и значительные из них — двухтомная «История русской общественной мысли» Р. И. Иванова-Разумника (1907) и «Судьбы русской философии» М. М. Филиппова (1904).

Марксистская историография русской философии ведет свое начало с Г. В. Плеханова, с трех томов его незавершенной «Истории русской общественной мысли». Первые советские обобщающие очерки по истории русской философии появляются в 40-е годы. Вслед за «Очерками по истории русского материализма XVIII и XIX веков» Г. Васецкого и М. Иовчука (1942) последовали сборники «Из истории русской философии XVIII—XIX веков» (1952) и двухтомные «Очерки по истории философии и общественно-политической мысли народов СССР» (1955—1956). В этих работах были представлены новые имена русских философов, а история материалистической философии получила содержательное и логико-историческое освещение. Однако существенными недостатками очерков было тенденциозное освещение взглядов отдельных мыслителей, отсутствие анализа идеалистической линии развития русской философии, этической проблематики и зарубежных влияний. Кроме того, книги включали большое число авторов, обладающих различным уровнем знаний, методических навыков.

Первый цельный, концептуально выдержанный систематический курс по истории русской философии IX—XIX веков создали А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров. В предисловии они писали: «Свою главную задачу авторы видели в раскрытии преемственности и поступательного движения философской мысли, логики ее развития в связи с изменениями социально-исторических условий жизни страны и накоплением научных знаний... В книге показаны отличительные черты и особенности излагаемых учений, а также их место в идейной борьбе своего времени. Авторы обращают внимание на самобытность русской философии и прослеживают многообразные связи отечественной философии с западноевропейской наукой и философией» (Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии. М., 1961. С. 3). Первое издание книги А. Галактионова и П. Никандрова имело ряд недостатков: не было анализа работ русских естествоиспытателей, отстаивавших и развивавших материализм в России, не упоминались имена Ф. Достоевского, Л. Толстого, ряда значительных русских материалистов, а также философов-идеалистов. Часть этих недостатков в последующих ее изданиях была устранена.

Новый самый плодотворный этап историографии русской философии приходится на 80—90-е годы. Появились десятки монографий, посвященных отдельным философским школам и русским мыслителям, очерки по истории этики, эстетики, диалектики, психологии в России, завершен пятитомный коллективный труд «История философии в СССР» (1968—1988). Началась реабилитация русской идеалистической и так называемой зарубежной, эмигрантской философии. В результате были переизданы значительные труды историков русской философии, эмигрантов В. В. Зеньковского (История русской философии. Л., 1991), Н. О. Лосского (История русской философии. М., 1991), Г. Флоровского (Пути русского богословия. Вильнюс, 1991) и др.

В последние годы в «Философском наследии» и приложении к журналу «Вопросы философии» опубликованы труды выдающихся русских философов Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, П. И. Новгородцева, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, А. С. Хомякова, Г. Г. Шпета, В. Ф. Эрна, П. Д. Юркевича и многих других.

Публикация текстов русских философов, проведение нескольких значительных научных конференций, круглых столов и дискуссий, посвященных русской философии, без сомнения, стимулировали появление обстоятельных и разнообразнх по тематике историко-философских исследований как о русской философии в целом, так и об этапах ее развития, школах, направлениях, отдельных мыслителях.

Глава 2

ДРЕВНЕРУССКАЯ МЫСЛЬ: ПУТИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

Долгое время считалось, что средневековая Русь не имела философии. «От незнания природы она не знала никакой интеллектуальной, разумной культуры, никаких рациональных искусств, ремесел и промыслов, никаких фабрик и заводов» (Щапов А. П. Соч. СПб., 1906. Т. 1. С. 17). Последующее изучение культурного и интеллектуального богатства Древней Руси позволило говорить о «предыстории» русской философии, относящейся к XI–XVII векам. Сегодня и эта точка зрения считается устаревшей. В работах М. Н. Громова, А. Ф. Замалеева, В. С. Горского и других убедительно доказывается, что русская средневековая философия является начальным, основополагающим и наиболее длительным по времени периодом развития русской философии. Именно в этот период формировались основные ее понятия, утверждались национальные традиции — интерес к этической, антропологической, историософской проблематике, неприятие рассудочных форм мышления, стремление к образности и публицистичности.

На становление философской мысли Древней Руси несомненное влияние оказала мифология древних славян и прежде всего ее идея общины. Понимание мира как всеобъемлющего Мы, в котором сливается материальное и идеальное, личное и общественное, единичное и общее и где общее доминирует над единичным и индивидуальным, оказалось весьма устойчивым и вошло в мировоззренческий потенциал русской философии.

Экономическое, социально-политическое, мировоззренческое развитие Руси к концу X века обусловило кризис язычества — несовместимость родоплеменных мировоззренческих начал со складывающимися феодальными отношениями. Общение Руси с монотеистическими культурами Востока и Запада сделало реальной проблему выбора религии. Объектом выбора стали четыре религии — мусульманская, иудейская и две христианские: восточная (православная) и западная (католическая). Великий князь киевский Владимир, как известно, выбрал восточную ветвь христианства — православие, проявив незаурядную политическую и мировоззренческую мудрость: выбор православия позволил избежать тотальной нормативности ислама и иудаизма, а также независимости церкви от государственных структур, ориентации на индивидуальную свободу личности, существовавших в католичестве.

Мировоззренческий перелом в связи с принятием новой религии произошел в начале XI века. Важнейшей проблемой стало

отношение православия к язычеству. Новая религия прервала развитие самобытного славяно-русского язычества с его политеистическим потенциалом, конкретностью мышления и эмпирической обусловленностью мифологических представлений. Однако полного уничтожения язычества православием не произошло. Простой русский народ, усваивая новую христианскую веру, старался старую языческую веру сохранить. Эта оппозиция двух вер нашла отражение в «оязычивании» христианства и в конечном итоге в «двоеверии» как форме сохранения в христианстве животворных идей национального (языческого) религиозного наследия.

Начиная с XI века развитие древнерусской философской мысли, ее этики, эстетики, историософии шло в рамках христианских религиозных представлений. Первым значительным произведением русской книжности, где ставились философско-мировоззренческие проблемы, было «Слово о законе и благодати» (написанное между 1037—1051 годами) первого русского митрополита Иллариона — этот «как бы сплошной восторженный крик древнерусского язычника, сознавшего бедность старой веры, сравнительно с новыми идеями и понятиями, принесенными христианством» (Архангельский А. Илларион // Энциклопедический словарь / Под ред. Брокгауза и Ефрона. СПб., 1894. Т. 24. С. 911). Уже в названии работы заложена ее проблематика. Полное название звучит так: «О законе Моисеем даннем и о благодати и истине Иисус Христом бывши и како закон отъиде. Благодать же и истина всю землю исполни и вера во вся языки простреся и до нашего языка русского. И похвала Кагану нашему Владимиру от него же и крещены быхом и молитва к Богу от всея земли наша. Господи благослови ю» и предполагает решение трех больших проблем: выяснение соотношения закона и истины, оценку деятельности Владимира и предпринятого им крещения Руси, обращение к Богу с просьбой о содействии дальнейшему процветанию страны.

Используя метод символического параллелизма двух понятий — закона и благодати, Илларион раскрывает этапы становления мировой истории. Он выделяет три эпохи в жизни людей: первая — когда люди живут «по закону Моисееву», это эпоха «несвободы», зависимости людей, эпоха «идолослужения» (цит. по: Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Иллариона — русского писателя XI в. // Slavia. Praha, 1963. R. 32, ses. 2. С. 171). Но эта эпоха есть одновременно эпоха «подготовки истины и благодати» — второй эпохи жизни людей, эпохи постепенного торжества христианства на земле, эпохи свободы. В то же время эта эпоха — «слуга будущему веку и жизни нетленной» — третьей эпохи жизни людей (Там же. С. 153).

Исходя из того, что русский народ достиг в своем развитии второй эпохи, Илларион осмысляет его место среди других народов. «Благодатная вера по всей земле распространилась и до нашего русского народа дошла, законное озеро пересохло, а евангельский источник наводнился, всю землю покрыл и до нас пролился. Сегодня уже и мы со всеми христианами славим Святую

Троицу» (Там же. С. 155) — так фиксируется Илларионом состояние общественной жизни на Руси.

Д. С. Лихачев справедливо делает вывод, что осмысление места русского народа среди других народов Илларионом есть «учение о равноправии всех народов, теория всемирной истории, постепенного и равноправного приобщения народов к культуре христианства» (Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 57).

Илларион различает «закон» как внешнее предписание, регулирующее насильственными методами поведение человека в обществе, и «истину» как выражение высокого нравственного состояния человека, не нуждающегося в регуляции со стороны закона. Закон действует на начальных стадиях развития человека и дан человечеству «на приуготование к истине и благодати, да в нем обыкнет человеческое естество». И только после этого человечество готово принять «благодать». «Закон бо предтеча бе и слуга благодати и истине» (цит. по: Розов Н. Н. Указ. соч. С. 153). Он делает людей свободными. Свобода же воли и свобода действий определяются уровнем нравственности личности. Закон и истина не противоречат друг другу; истина воспринимается человечеством благодаря закону.

Илларион поставил еще одну проблему, вокруг которой будет вращаться христианская философия Руси периода XI—XII веков. Она заключается в следующем: если принятие христианства на Руси положило начало «истине и благодати», создав условия для спасения, «будущему веку и жизни нетленной», то как возможно само спасение? «Помиловал нас Бог и воссиял свет разума, чтобы познать его», т. е. Илларион не допускает иного пути спасения, как через познание Бога, «но как возможно само это познание», «как взыскать Христа, как предаться ему? Откуда испить памяти будущей жизни сладкую чашу? Откуда вкусить как благ Господь?» (Там же). Ответа Илларион на эти вопросы не дает, они им только поставлены.

Интересны также политическая и этическая стороны «Слова», обращенность к общеполезным идеалам человеческой жизни. Эту традицию продолжил князь Владимир Мономах, который в своих «Поучениях» поднимает различные философские проблемы мироустройства, государственной власти, сущности человека, нравственности. Он пишет об ответственности правителя (князя) перед подданными, предполагающей справедливый суд, предотвращение междоусобиц, войн и кровопролития. Мономах — сторонник активной жизненной позиции, общественного труда, знания: «Его же умеючи, того не забывайте доброго, а его же не умеючи, а тому ся учите», осуждает лень: «Леность бо всему мати: еже умееть, то забудеть, а еже не умееть, а тому ся не учить» (Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 158).

«Поучение» Мономаха внецерковно, он противник ревностного исполнения церковно-монастырской службы, считает, что не

нужно отстраняться от церкви, но нельзя и покоряться ей (Там же. С. 163). Человеческая личность, утверждает он, свободна, уникальна, находится в многообразных отношениях с природой и людьми. Мономах пишет: «И сему чюду дивуешься, како от персти создав человека, како образи разноличнии в человеческых лицах, — а ще и весь мир совокупить, не все в един образ, но кый же своим лиць образом, по Божии мудрости» (Там же. С. 156).

Наряду с идеологией великокняжеского единодержавия в XI веке возникает мистико-аскетическое направление с его неприятием реалий жизни, идеологическим выражением которого является «Киево-Печерский Патерик» и творчество игумена Феодосия Печерского (умер в 1074 году).

Мистико-христианская концепция Феодосия Печерского сконцентрирована вокруг известной проблемы: если спасение возможно через постижение божественной истины, то как возможно постижение этой истины. Эта проблема отражена в произведении «О вере христианской и латинской», где веру «латинян» называет «злой и неправильной, развращенной и полной погибели, а не спасения», так как латиняне «Христа предают Сатане» (Печерский Ф О вере христианской и латинской // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 171, 172). В основе отношения Феодосия к западному христианству лежит тот же принцип, что и в его отношении к язычеству: все, что идет не от Христа, есть бесовское, а потому оно не может дать возможности для спасения. Поскольку все это от беса, «не уподобимся тем, которые ради чрева пали в пустыне», «не будем помышлять бесовских помышлений, которые всовывают в наши сердца ненадобное, которые не дают нам возможности воздать хвалу Богу за все блага его к нам» (Печерский Ф. Слово о терпении и любви // Там же. С. 175). Необходимо «всегда иметь страх его перед очами своими» (Печерский Ф. Поучение к келарю // Там же. С. 183). В этом — единственный залог спасения. Более развернуто Феодосий формулирует кредо своей концепции в «Поучении о пользе душевной». Печерский выделяет три вида отношений человека: 1) отношение к себе — «воспрянем как ото сна от обычаев своих и воль своих и их возненавидим»; 2) отношение к миру — «возненавидим мир и все, что есть в мире»; 3) отношение к Богу — «да просветится Христос в душе нашей и в теле нашем» (Печерский Ф. Поучение о пользе душевной // Там же. С. 182, 183). Этого можно достичь: 1) молитвой — «не можем милости Божьей приобрести иначе как в молитвах» и 2) смирением — «не можем ярма Христова на себе носить благого иначе как смирением» (Там же. С. 182).

Таким образом, места для деятельности разума не остается. Всякая попытка разумного действия объявляется идущей от беса и нуждающейся в искоренении. В этом как раз и состоит сущность мистико-созерцательной христианской философии Ф. Печерского.

Творчество Феодосия Печерского дало обоснование дальнейшему развитию церковной идеологии и принципов монастырской жизни.

Впечатляющим памятником развития русской письменности, созданным в монастырских стенах, был летописный свод «Повесть временных лет» (начало XII века), составленный знаменитым Нестором. Многие фрагменты «Повести временных лет» имеют философский характер. Это и панорама мировой истории, на фоне которой рассказывается о возникновении славян: «По потопе трое сыновей Ноя разделили землю, Сим, Хам, Иафет. И достался восток Симу... Хаму же достался юг... Иафету же достались северные страны и западные... В странах же Иафета сидят русские, чудь и всякие народы. Спустя много времени сели славяне по Дунаю, где теперь земля Венгерская и Болгарская. И от этих славян разошлись славяне по земле и прозвались именами своими, где кто сел на каком месте» (Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 205—207). Это и история выбора веры, и критика языческого мировоззрения с его дуалистическим равенством противостоящих и соперничающих сил добра и зла. Ему противопоставляется монистическая концепция христианства, утвердившая примат идеального и давшая целый ряд мировоззренческих новаций: 1) «оптимистическую концепцию» мирового развития в упорядоченной структуре космоса, в соответствии с которой незамкнутая история получила свое начало («день творения»), подразумевающее ее конец; 2) идею «абсолютного времени» и выбор точки отсчета для единого летоисчисления — 852 год (Там же. С. 213), что подключило Русь к мировому отсчету времени; 3) своеобразную «онтологизацию истории», утверждение связи исторического процесса с мировым космосом. А это порождало в свою очередь взгляд на мир как на нечто, имеющее начало и развивающееся во времени, как на иерархически устроенную Вселенную, в которой определенное место отведено человеку; 4) первый опыт применения теории общественного договора между народом и князьями.

Дальнейшее развитие русской философской мысли связано с именем митрополита Климента Смолятича, о котором в летописи было сказано: «...и быть книжник и философ так, якоже в Русской земле не бяшеть» (Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871. С. 241). В единственном дошедшем до нас сочинении Смолятича «Послание пресвитеру Фоме» мистико-созерцательной концепции Ф. Печерского противопоставлен идеал разумного человека. Рассуждения Климента Смолятича сконцентрированы вокруг той же самой проблемы: если спасение возможно через постижение божественной истины, то как возможно само постижение этой истины. Климент Смолятич решает эту проблему следующим образом: «Христос сказал святым и апостолам: Вам одним дано ведать тайны царства, а прочим в притчах» (Смолятич Климент. Послание пресвитеру Фоме // Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 124).

Здесь отчетливо проступает идея о двух источниках и соответствующих им способах познания божественной истины: с первым —

Христом связывается непосредственное божественное откровение; со вторым — притчами (в которых выражено содержание библейских книг) связывается постижение божественной истины посредством толкования божественных писаний.

Судя по содержанию «Послания», необходимость толкования притч признавал и оппонент Смолятича — Фома. Полемика между ними происходила по вопросу: как толковать? Пресвитер Фома находил толкования Смолятича «философскими» и «малопонятными» (Там же. С. 103—104, 124). Фома стоял на позициях буквального толкования притч, не предполагавшего какую-либо умственную деятельность, напротив, формировавшего пассивно-созерцательное отношение к усвоению содержания библейских книг, в том виде, в котором оно там представлено, так как человеческий ум не способен постичь божественную премудрость. Смолятич же, в этом как раз и проявляется его оригинальность, стоит на позициях символического толкования притч. «Естественно, — соглашается он с Фомой, — подобает нам дни и ночи помышлять божественные проповеди», но в то же время это помышление должно быть таковым, чтобы позволить «с его (Бога. — *Б. Е.*) благими деяниями и с разумным совозвыситься» (Там же. С. 122). «Бог не даст своей славы тем, кто не имеет с ним подобия» (Там же. С. 109). И «если мы только тварь Божия и в качестве тварей действуем, то как же хотим, чтобы он нас возлюбил? Более того, как можем помышлять о самом Боге, ведь его совета и премудрости наш ум, если он худ, достигнуть не сможет?» (Там же. С. 134). Вывод один: человек должен быть так же разумен, как и само божество. Поэтому каждую из притч необходимо «читать не прочтения ради», а для того чтобы «пытать тонкости божественных писаний» (Там же. С. 105). Собственно говоря, обоснованию этого взгляда и посвящено «Послание Фоме».

Нам важно обратить свое внимание на то, что разумность человека утверждается Смолятичем в качестве изначальной, положенной Богом. Так, рассматривая притчу Соломона о том, что «премудрость создала себе храм и утвердила семь апостолов», Смолятич толкует ее следующим образом: «премудрость создала себе храм», т. е. «премудрость есть божество, а храм — человечество. Премудрость, как в храм свой, вселяется в человеческую плоть»; «утвердила семь апостолов», т. е. «семь соборов святых и богоносных наших отцов» (Там же).

Далее, рассматривая притчу Моисея о том, что «Господь Бог сотворил Адама, подобного нам, и как одного из нас, не простирающего руку к плоду от древа жизни», Смолятич еще более четко формулирует свою мысль об изначальной разумности человека: «С самого начала лукавый враг, дьявол и человеконенавистник не смог прельстить умного и словесного человека», потому-то он и «испустил живой глас в уши Евы», которая было «немощна, поскольку создана была после мужа» (Там же). В другом месте Смолятич пишет, что мир «сотворен на службу умному, смышленому и словесному человеку» (Там же. С. 110).

Здесь можно заметить еще один поворот в рассуждениях Смолятича. Поскольку мир сотворен на службу разумному человеку и поскольку «сам мир и все, что в мире божественно, и есть Господа Бога Христа нашего знамение» (Там же. С. 125), то «не следует ли его рассматривать и разумевать?» — обращается он к Фоме и отвечает: «Следует, сам Бог велит рассуждать как все состоит и содержится в нем и как движется силой Божьей» (Там же. С. 127).

Подобный взгляд неизбежно приводит к признанию необходимости рационалистического обоснования христианского мировоззрения, так как только посредством его и воплощается деятельность человеческого ума, который является для Смолятича главным условием спасения человека, а путь к спасению — в самой деятельности человеческого ума.

Дальнейшее развитие философской мысли средневековой Руси XII века связано с именем К. Туровского. Он попытался преодолеть недостатки мистико-созерцательной концепции Ф. Печерского и крайний рационализм концепции Климента Смолятича. Для первой было характерно резкое противопоставление человеческого и божественного и условием спасения человека являлся отказ от всего человеческого, а для второй — полное отождествление человеческого и божественного, все человеческое считалось условием для спасения, однако в этом смысле и в той, и в другой концепциях ни само человеческое, ни само божественное не были определены. В философии К. Туровского человеческое рассматривается именно как человеческое, божественное — именно как божественное, а в качестве условия для спасения выступает божественное в человеческом, и в этом смысле человеческое и божественное приобретают самостоятельную определенность.

«Бог всевидец и вседержатель, сотворивший словом все: видимое и невидимое. Страхом его движется Земля, разрушаются камни, трепещут животные, горы курятся, светила раболепно служат, облака и воздушная природа его повеленья творят». Страх есть Божий закон всему, что им создано, утверждает Кирилл Туровский (Туровский К. Притча о человеческой душе и теле // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 314).

Человек — натура двойственная, эта двойственность обусловлена наличием тела и души. «Тело без души называется не человек, а труп» (Там же. С. 342). Тело «состоит из чувственных частей: слуха, видения, обоняния, вкуса, осязания и нижней теплоты свирепства» (сексуальная чувственность. — *Б. Е.*). В теле также обитает ум, «обладающий всем телом» (Туровский К. Повесть о человеке, монашестве, душе и покаянии // Там же. С. 348). Душа в человеческое тело вложена Богом. «Подобно тому как Бог создал Адама, а затем вдунул в его тело душу, так и в утробе женской: сначала от семени зиждет тело, а по прошествии пяти месяцев творит душу» (Туровский К. Притча о человеческой душе и теле. С. 346, 347).

Человеческий ум есть посредник между Богом и миром. На уровне тела, через его чувственные части, ум связывает человека

с окружающим миром. На уровне души, через идею спасения, человек связан с Богом. Таковы исходные моменты философии К. Туровского.

В основе его концепции спасения лежит учение о человеческом уме. Характеризуя ум, К. Туровский говорит: «Ум очень благ, кроток и милостив — о своем теле более всего заботится, отыскивая ему пищу и крася его одеждами; хорошо заботится о чувствах: от слышания добра возвышается, а зла — мучается, глазами похоть сотворяет, обонянию желания исполняет, устам пищу дает, рукам — ненасытные богатства и вместе с тем и нижнему свирепству теплоты совершает похоть» (Туровский К. Повесть о человеке... С. 348—349). Но в этом и недостаток ума, так как он «больше всего о теле заботится, а не о душе», «не готовит человека на уготованную Богом будущую жизнь». К. Туровский делает вывод, что этот ум не является «разумным», потому и «случаются с человеком всякие случайные вещи: или недуг, или язва, или злая обида к власти». Лишь освобождение деятельности человеческого ума от только человеческого, «от житейской мудрости и телесных похотей» и средоточение его на божественном в человеке, на душе дают возможность человеку достигнуть спасения (Туровский К. Повесть о человеке... С. 349).

Каков же путь спасения? Он в том, чтобы человеческий ум стал разумным. Для обозначения состояния человеческого ума, которое бы обеспечило спасение, К. Туровский вводит понятие «стройный разум». Как достичь подобного состояния ума? И здесь К. Туровский, основываясь на идеях Климента Смолятича о двух способах познания, предлагает следующее: «Никого Христос к покаянию не влечет, но через вещи дает разум, и познавших в них его вводит в царство небесное», т. е. постижение божественной сущности немыслимо без познания вещей, в том числе и «дивного Божьего устроения природы» (Там же. С. 342—343).

Однако из этого еще не следует, говорит К. Туровский, что знание вещей дает знание сущности Бога. Бог не растворяет своей сущности в природе, сотворенное не равно творцу. Природа своим бытием свидетельствует лишь «о величии и силе Божьей, славе и благодати, которую он творит всем высшим и низшим, видимым и невидимым» (Туровский К. Притча о человеческой душе и теле. С. 342). Хотя познание окружающего мира и не дает познание божественной сущности, но само это постижение от всякого рода «нечаемых на человека прегрешений» спасает, позволяет уравновесить «мирскую мудрость» истинами писаний при помощи поста, молитв, воздержания и телесной чистоты (Там же. С. 345). Человеческий ум, в котором мирская мудрость уравновешена мудростью божественных писаний, и есть «стройный разум». Для него как раз и характерна забота о человеческой душе, что дает возможность для спасения.

Таким образом, мы можем заключить, что разум в философии Кирилла Туровского является необходимым элементом познания

божественной сущности, однако ему отводится подчиненная роль в процессе познания, он лишь прелю ия непосредственного созерцания божественной истины, и в этом смысле понятие «стройный разум» означает стремление Туровского ограничить самостоятельность «мирской мудрости» богосимволическим взглядом на мир.

С XIII века для Руси началась полоса тяжких испытаний, связанных с татаро-монгольским нашествием. Это замедлило, но не уничтожило развитие русской оригинальной философской мысли. Впечатляющим памятником русской мысли этого периода являе ся «Моление Даниила Заточника» (XIII век) неизвестного автора (см.: Лихачев Д. Великое наследие. М., 1975. С. 206—207). Он размышляет о все тех же философских проблемах соотношения божественных и мирских истин, это отражено и в названии одной из редакций «Моления» — «Слово о мирских притчах и о бытейских вещах: подоб о есть сему житие наше, и како ся в нем льстим».

Даниил — сторонник разума (мудрости), которому уже в начале «Моления» поет здравицу: «Вострубим, братья, как в златокованную трубу, во все силы ума своего, и начнем бить в серебряные органы, в свидетельства мудрости, и ударим в бубны ума своего, поюще в боговдохновенные свирели, да восплачутся в нас душеполезные помыслы» (Хрестоматия по древней литературе. М., 1986. С. 49). «Моление Даниила Заточника» — произведение зарождающейся гуманистической идеологии с ярко выраженной антропоцентристской направленностью. Антропоцентризм, ставящий человека в центр мироздания, подчиняющий ему как высшей цели все природное, дающий человеку по отношению к природе известную свободу действий, способствует критическому отношению мыслителя к социальному неравенству, поскольку предполагает идею изначального равенства людей от сотворения.

Даниил Заточник требует рассматривать человека не с внешней стороны, характеризуемой полярностью отношений «богатства и бедности», «знатности происхождения и плебейства», «рабства и свободы», а через его сущность: «Не смотри на внешность мою, но посмотри каков я изнутри. Я одеянием беден, но разумом богат, юный возраст имею, но старый ум вложил в него. И парил мыслью своей, как орел по воздуху» (Там же. С. 50).

В произведении автор широко представляет эмоциональную сферу, связанную с мечтами о счастье человеческом и человеколюбии, сферу человеческого бытия. В результате возникает ощущение неповторимости личности автора — человека, молящего о справедливости. Через его личные переживания читатель воспринимает атмосферу эпохи, человеческие нужды и потребности того времени. Первая из них — потребность свободы. Рассматривая реального человека, его слабые и сильные стороны, автор везде повторяет, что единственная возможность полного развития заложенных в человеке склонностей — это «умаление

насильства», уничтожение зависимого холопского состояния человека и осуществление заложенного в нем изначального качества — свободы. Автор «Моления» раскрывает глубинные основания человеческой несвободы, заключающиеся в экономической зависимости человека от человека, «холопа» от «князя», что и определяет место человека в социальной иерархии.

В связи с разорением южных и западных областей татаро-монгольскими полчищами начиная с XIV века центр общественной, политической и культурной жизни на Руси перемещается на северо-восток, в Москву, Тверь, Новгород и Псков. При этом вырабатывается новая политическая теория великокняжеской власти и растет число еретических, антицерковных выступлений, самым заметным из которых является новгородско-псковская ересь стригольников второй половины XVI века.

Стригольники были противниками церковной организации, критиковали организационные основы церкви (они отвергали некоторые церковные службы и обряды, мздоимство служителей) и богословские догматы, пытались заменить их языческим культом земли и неба. Стригольники противопоставляли надприродного бога обожествленной природе, включающей в себя все — от песчинки до Космоса. Почитание земли и неба предполагало в качестве равноправных составных частей культы предков и плодородия. В послании митрополита Фотия против стригольников сказано, что они «истинных евангельских благовестей и преданий апостольских и отеческих не верующе», при этом «на небо взирающе беху, тамо отца соби наричают» (цит. по: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI вв. М.; Л., 1955. С. 254).

Вторая ересь — «жидовствующие» — возникла в это же время в Новгороде и вскоре укрепилась в Москве. Жидовствующими называли тех критиков церкви, которые следовали идеям и высказываниям еврейских купцов. Однако действительная суть ереси лежала не во внешних, а во внутренних доминантах, выражающих идеи антифеодальной и антицерковной оппозиции. Самым известным идеологом жидовствующих был московский дьяк Федор Курицын. В его сочинении «Лаодокийское послание» утверждается духовная свобода человека: «Душа самовластна — заграда ей вера» (цит. по: Клибанов А. И. Реформационные движения в России. М., 1960. С. 65). Ему же приписывают анонимный трактат «Написание о грамоте» (начало XVI века), в котором предпринимается попытка решить вопрос о «самовластии человека», его свободе уже вне сферы духовного. Автор «Написания о грамоте» заявляет, что мерой свободы человека является знание («грамота есть самовластие»), ум (Там же. С. 74). Благодаря последнему человек сам может сознательно определять характер своей деятельности в мире, выбирать между добром и злом как альтернативой человеческого существования. Таким образом, знания сами по себе, а не ветхозаветные прописи определяют меру свободы человека, возвышают его над миром.

На волне массовых народных движений в русской философской мысли начинают появляться работы, ориентированные на «естественные» права и достоинства человека, на его самоценность и противостоящие религиозному пониманию «самовластия» как внешней власти духовного (сверхъестественного) начала над физическим и умственным началами в человеке.

Наиболее характерны в этом плане работы русского мыслителя середины XVI века И. С. Пересветова, в которых он утверждал, что «Бог сотворил человека самовластным и самому в себе повелел быть владыкой, а не рабом» (Пересветов И. С. Соч. М.; Л., 1956. С. 347). По его мнению, «люди перед Богом, как есть дети Адамовы», т. е. ценность человека внесословна и заключается в его «деяниях» и «добродетелях», «храбрости» и «мудрости». Рабство же принижает «человека в человеке», делает его социально индифферентным, «трусливым и бесчестным» (Там же. С. 157).

Идеи И. Пересветова поддерживали священник Артемий, дворянин Матвей Башкин, холоп Феодосий Косой. Они заявляли, что строгое следование букве Священного Писания, заповеди «возлюби ближнего» исключает всякое притеснение. Эту мысль в известной мере можно интерпретировать как первое требование установить социальное равенство людей.

Русским мыслителям XVI века была чужда идея национальной исключительности и богоизбранности русского народа. Наиболее полно эту идею выразил Ф. Косой: «Все люди едино суть у Бога и татарове, и немцы, и прочие языцы».

В XVI веке политическое укрепление Москвы вызвало сильную идеологическую оппозицию со стороны удельных княжеств. Эта оппозиция вылилась в идеологическое, социально-нравственное и мировоззренческое противостояние двух группировок — нестяжателей, или заволжских старцев, во главе с Нилом Сорским и иосифлян — сторонников Иосифа Волоцкого.

Нестяжатели, решая давний вопрос об отношении церкви и государства, считали, что церковь выше государства в плане мистическом, а не историческом. Поэтому церкви необходимо воздерживаться от суетности мира, беречься от обмирщения и стяжания (владения имуществом, землями) и посвятить себя духовно-созерцательной деятельности. Нестяжатели отстаивали идеи естественного права. Нил Сорский считал, что у человека имеются восемь психологических страстей: «чревообъядение», блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. Все они определяют практическую деятельность человека. Самая пагубная и неестественная для человека страсть — сребролюбие, которое рождает стяжание.

В противовес им Нил богоугодными считает физический труд, «рукоделие» — «сим бо лукавыя помыслы отгоняются» (Послание Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 137) и «умное делание», согласующее человеческий разум с божественным откровением, очищающее ум от «мирских страстей», и, наконец, «оставление мира», аскетизм.

Выдающимся русским мыслителем и публицистом XV—начала XVI века был Иосиф Волоцкий (Иван Санин) — идеолог московского централизма. «Политическая линия Иосифа Волоцкого, направленная на укрепление московского самодержавия, несомненно имела прогрессивное значение и куда более соответствовала новому положению объединившегося государства, чем консервативный гуманизм, если так можно выразиться, заволжских старцев с их мистикой и проповедью отхода от жизни, с их стремлением создать независимую от светской власти церковь. Сильная, централизованная, экономически мощная церковь создавалась в унисон с сильной, централизованной самодержавной властью, и оба эти института взаимно поддерживали друг друга н- всем протяжении «возвышения Москвы» от мелкого княжества до обширного государства» (Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 100).

В первый «волоцкий» период своей деятельности он отстаивал первенство церкви над светской властью, различая власть телесную и душевную, считая, что царям надо воздавать царскую честь, а не божескую. И если царь посягает на «душевную» жизнь человека, то его следует считать не царем, а мучителем и не подчиняться ему. Одновременно Волоцкий выступал идеологом монашества, ребуя личного нестяжания для каждого монаха и экономического богатства (стяжания) для монастырей.

На противоположные позиции он переходит во второй — «московский» период деятельности. Как идеолог абсолютной монархии, он, во-первых, утверждает богоданность царской власти, во-вторых, выступает с идеей придания вере статуса идеологии. Совместными усилиями сторонники И. Волоцкого противостояли нестяжателям и еретикам.

В своем важнейшем труде «Просветитель» Иосиф Волоцкий наметил пути переориентации древнерусской мысли от византизма к западной духовной традиции, к оправданию человеческого разума. Он считает разум равнозначным премудрости Бога; свою силу разум получает от «познания истинного его [Бога] и естественного состава и живого действования, обнаруживаемого в действовании бытия». В результате утверждается своеобразный принцип утилитарного рационализма, требующего сочетать в познании догматы веры и данные об исторических реалиях, среди которых важное место занимают «человеческие предания», т. е. идеи и новые толкования, отсутствующие в церковной практике и религиозной литературе. А богопознание, считает Волоцкий, есть собственно человеческое и о человеческом.

Иосифлянская политическая доктрина получила в дальнейшем широкое распростр нение. Он была уточнена и развита уже в XVI веке монахом псковского Елизарова монастыря Филофеем, которому принадлежит знаменитая формула «Москва — третий Рим». Филофей говорит о богоизбранности Московского государства, так как на него возложено утверждение православной

христианской веры. «Все христианские царства... придоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя» по древнему пророчеству — «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не бывать» (цит. по: Малинин В. Старец Елизарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложения. С. 45).

Иосифлянская философская традиция была продолжена в XVI—XVII веках в трудах выдающихся русских мыслителей Зиновия Отенского и Андрея Курбского.

Зиновий Отенский, хотя и оперировал библейскими абстракциями, разрабатывал учение о человеке, исходя из опытно-эмпирических представлений. Отличительными характеристиками человека он считал *ум* как качество всеобщего порядка и *слово* как его конкретное выражение и реальное существование: они взаимосвязаны и делают человеческую исключительность богоподобной. Поэтому богопознание должно опираться не на созерцательное безмолвие, а на словесное выражение. Эмпирико-логический подход Зиновий также применял к характеристике природного и божественного в их раздельности и связи. Бог у него — это всеобщее постоянство и первопричина, а природа — конкретно изменяющееся бытие.

Эти же идеи развивал и Андрей Курбский, большой знаток Аристотеля, много писавший по проблемам философии, пытавшийся создать систему русской философской терминологии. Он считал, что ум человека соединяет в себе божественное (помышление о невидимых силах и Боге) и природное (чувственное, «деланное»). Соединение этих двух сторон ума делает человека способным рассуждать о мире, познавать истины реального мира (Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987. С. 233—234).

Важнейшим событием в развитии отечественной философской мысли в XVII веке стало открытие Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академий с философскими классами. Их создание совпало с разложением господствовавшего религиозно-схоластического мировоззрения и зарождением элементов механистической картины мира, окончательно утвердившейся в русской философии XVIII века.

Глава 3

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА: ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ФИЛОСОФСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ПРОБЛЕМЫ

XVIII век в истории России — это период становления нации, утверждения общеевропейского пути развития страны, превращения ее в великую мировую державу. Изменения затронули все стороны жизни русского общества. Они не могли бы произойти без реформаторской деятельности Петра I, которому удалось решить многочисленные внешнеполитические проблемы России. Преобразования были бы невозможны без создания регулярной армии и военно-морского флота, развития экономики, торговли, науки и культуры. Петр I реорганизовал государственный аппарат, обеспечил интенсивное развитие промышленности, по его указу началось освоение богатств Урала и Сибири.

Однако все эти процессы не проходили спокойно. Резко возросшая эксплуатация народа вызвала его ожесточенное сопротивление, на протяжении столетия страна была охвачена многочисленными бунтами, восстаниями, а некоторые из них — восстания К. Булавина и Е. Пугачева — переросли в настоящие крестьянские войны. Кроме того, секуляризация церковной жизни затронула «поклонников старины», которые, начиная со времен раскола, всеми силами боролись с «западными новшествами». В начале XVIII века во главе староверов встал автор знаменитого «Камня веры» Стефан Яворский, пытавшийся уравнять власть патриарха и царя.

Чтобы ослабить позиции церкви, Петр I в 1721 году утвердил новый порядок управления церковью, поставив во главе ее не патриарха, составлявшего конкуренцию царю, а образованный из назначаемых царем высших иерархов Святейший Правительственный Синод. Синод не был автономен, он подчинялся светскому чиновнику — обер-прокурору. При Екатерине II духовенство лишилось своих имений и стало существовать на жалование, т. е. было уравнено с государственными чиновниками.

Произошли радикальные изменения и в области социальных отношений. Вместо Боярской думы был учрежден Сенат, введен Табель о рангах. Хотя принцип сословного деления общества сохранился, он потерял свою жесткую структуру. Ряды российского дворянства стали пополняться людьми из других сословий. В результате широких преобразований в России сформировалось абсолютистское государство.

Это был век Просвещения. Повсеместно открывались общеобразовательные, военные, медицинские и другие школы, было

введено новое летоисчисление, создана новая азбука, напечатана первая русская газета, основана Академия наук и первый русский университет. Издается большое число оригинальных и переводных книг, в том числе учебников. XVIII век вывел русскую науку из-под опеки религиозных форм мышления, ориентируя ее на философию и практику. Создавалась новая естественно-научная картина мира на основе теории механистического атомизма. Утверждалась мысль о движущейся материи как источ-нике многообразия вещного мира, о множественности причин, о многообразии миров и т. д.

Значительно расширилось проблемное поле философии и социальных наук. Наука стала одним из важнейших факторов общественной жизни. Дух просвещения усилил внимание к человеку, его разуму, внутреннему миру, а также к условиям его земного счастья. На смену исследованию сущности человека как вневременной и абсолютной приходит анализ обстоятельств, определяющих существование и ценность человеческой личности.

Кризис предопределенности в судьбах человека и мира, критика деспотизма и гуманизм стали основными чертами русской философии. Однако передовая общественная мысль в России сражалась с ветряными мельницами. Авторитет церкви, богословская интерпретация божественных законов были по-прежнему сильны. Даже у передовых мыслителей, просветителей, особенно у Феофана Прокоповича, в объяснении общественных явлений Бог выступал силой, определяющей возникновение и развитие мира и человека.

Вместе с тем реформаторская деятельность Петра I, обмирщение всех сторон жизни общества и прежде всего общественной мысли повлияли на официальную идеологию, в частности, получили признание теории общественного договора и естественного права. В духе гоббсовского «Левиафана» идеологи петровских преобразований доказывали, что «естественный» человек подвержен страстям, враждебен миру и себе подобным, испытывает постоянный страх за свою жизнь. Поэтому только сильная власть, абсолютизм обеспечивают человеку свободу и безопасность, ведут к прогрессу. В ранг принципа государственной политики была возведена идея о внесословной ценности человека, о подчинении его интересов обществу.

Еще одной особенностью русской философии XVIII века была вера в познавательную мощь человеческого разума, что сблизило ее с рационалистическими традициями Европы XVII века.

Исследователи выделяют просветительскую философию первой половины XVIII века и просветительскую философию второй половины XVIII века.

Первыми просветителями XVIII века были идеологи петровских преобразований во главе с Феофаном Прокоповичем (1681—1736), сплотившим вокруг себя единомышленников, занимающихся государственной деятельностью, наукой, философией, литературой (Я. Брюс, Г. Бужинский, В. Татищев, А. Кантемир, А. Волынский и др.), которых он называл «ученой дружиной Петра».

Феофан (в миру Елеазар) Прокопович родился в купеческой семье в Киеве. Обучался в Киево-Могилянской академии и иезуитском Коллегиуме святого Афанасия в Риме. Однако, чтобы не изучать теологию, оба учебных заведения оставил, не окончив полный курс. После путешествия по многим европейским странам, посещения университетов в Лейпциге, Галле, Йене Прокопович в 1705 году постригается в монахи и начинает преподавательскую деятельность в Киево-Могилянской академии, где читает курсы поэтики, риторики, философии, математики, теологии. Будучи профессором, а затем и ректором академии, он оказывает существенное влияние на становление отечественной философии как учебной и научной дисциплины. В лекциях и философских трудах этого периода «О риторическом искусстве», «Логика», «Натурфилософия, или Физика», «Этика, или Наука об обычаях» он разрабатывает основные проблемы философского знания. Главные из них — само понимание философии, понятия Бога, материи и ее атрибутов.

Философию Ф. Прокопович рассматривал как науку, имеющую практическое значение, связанную с различными сторонами человеческой деятельности, особенно с поэзией: «Великий светоч ума человеческого — философия — либо рождена, либо вскормлена поэзией».

Являясь философом-идеалистом, Ф. Прокопович признавал первичность Бога, который как «всесовершеннейший разум» существовал до того, как «во времени из ничего единого стало произведение всех вещей... оные все твари в его уме, яко в архетипе, т. е. в первообразном, непрестанно обретались» (цит по: Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977. С. 21). Вместе с тем ему были присущи деистические и частично пантеистические взгляды. Он считал Бога «неведомой всемогущей силой», первопричиной («безначальной виной») и закономерностью природы. «Под природой понимают самого Бога», — писал он в «Натурфилософии». Или в другом месте: «Полное определение совпадает с Богом относительно природных вещей, в которых он с необходимостью существует и которые он движет. Поэтому это определение не только природы... а согласуется оно, очевидно, с материей и формой» (Прокопович Ф. Філософські твори. Київ, 1980. Т. 2. С. 149).

Важнейшим метафизическим понятием «Натурфилософии» является природное тело как субстанция, состоящая из материи и формы. В этом понятии материя — это общий и единый субстрат природных тел, источник их количественной определенности, а форма — это основание их качественного разнообразия. «Первая материя, сотворенная Богом в начале мира, не может никогда ни рождаться, ни уничтожаться, ни увеличиваться, ни уменьшаться, но сколько ее создано, столько остается и до сих пор и будет оставаться всегда» (Там же. С. 128).

Движение, согласно деистической традиции, происходит от божественного первотолчка, но далее, считает философ, оно свя-

зано с природой: «Природа является принципом и причиной движения и покоя, то есть, когда вещи движутся, их движение обусловливает природа. Когда вещи пребывают в состоянии покоя, то их покой также обусловливает не что иное, как снова-таки природа. И поэтому, движутся тела или покоятся, их движение и покой обусловливает природа» (Там же. С. 149). С материей и движением также связаны пространство и время.

В гносеологии Прокопович придерживался теории двойственной истины: равноправными признавались истины науки и истины религии. Знание, считал он, достигается двумя путями: через органы чувств и при помощи разума. В своих философских теоретических работах просветитель часто опирается на достижения науки. Он сторонник учения Коперника, защитник идей Галилея. В стихотворении «Папский приговор Галилея» Прокопович пишет: «Зачем, о нечестивый папа, мучишь ты деятельного служителя природы? О, Жестокий тиран! Зачем заслужил этот старец такое гонение? Папа, ты сумасшествуешь! Ведь он не трогает твоих миров и не вторгается с злым умыслом в твои священные пределы, где пламенный Стикс очищает души усопших и где находятся боги и богини твоего изобретения. Его [Галилея] Земля — истинная, а твоя — ложная; его звезды создал Бог, а твои — обман. Тебе ли судить о священных помыслах Галилея? Тебе ли обвинять в преступлениях проницательность ума, зоркого, как рысь?» (цит. по: Историко-астрономические исследования. М., 1975. Вып. 11. С. 368).

Просветительские взгляды Прокоповича были близки Петру I, и он сделал философа своим ближайшим помощником. Вместе с Петром I он составляет указы, пишет сочинения, обосновывающие политику государственных преобразований. Особое место среди произведений Прокоповича этого периода занимают такие трактаты, как «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Рассуждение о безбожии» и др. Он принимает участие в реорганизации академии в Заиконоспасском монастыре, создании Петербургской Академии наук и столичной духовной академии. В этот период Ф. Прокопович основное внимание уделяет теории государства; он сторонник и талантливый защитник просвещенного абсолютизма, основывающегося на теориях естественного права и общественного договора. При этом, как писал Г. В. Плеханов, Прокопович — «наиболее выдающийся публицист эпохи Петра I ссылается на естественное право раньше, нежели на Писание», развивает плодотворные идеи Гоббса, Пуфендорфа и других идеологов естественного права. Монарх, по мнению Прокоповича, выражает волю народа, «всенародную пользу», «народную потребность», «выгоду», а она «воле Божьей непротиворечива» (Прокопович Ф. Правда воли монаршей. М., 1726. С. 26). Царь, неподвластный никому, с одной стороны, выступает против стихии народных сил «бунтующей черни» и боярской знати, а с другой — для достижения «общего блага» и «могущества России» стремится примирить интересы крестьянских масс, дворянства и «власти самодержавной».

Идею «могучей России» утверждает другой известный просветитель «ученой дружины Петра» историк, естествоиспытатель, государственный деятель Василий Никитич Татищев (1686—1750). Выходец из старинного дворянского рода, он всю жизнь посвятил служению царю и отечеству. Как армейский офицер принимал участие в нескольких сражениях Северной войны, был в бою под Полтавой, воевал с турками. В мирное время В. Н. Татищев выполнял дипломатические поручения, как советник берг-коллегии руководил освоением земель в Сибири, на Урале, в Башкирии и Астрахани. Многое он сделал и как ученый, оставив около 130 произведений, самые известные из которых «История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами через 30 лет собранная», «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ», «который дает гораздо больше, нежели обещает заголовок. Это чуть не целая энциклопедия» (Плеханов Г. В. Соч. М.; Л., 1925. Т. 21. С. 64), «Духовная сыну» и др.

Будучи историком и идеологом петровских преобразований, В. Н. Татищев считал изучение истории русского народа и государства важнейшим инструментом познания действительного, современного их состояния. Философия и история, полагал он, взаимосвязаны, поскольку последняя служит основанием первой. Проблемное поле мыслителя обширно. Это — Бог, природа с ее «вещными проявлениями», человек как средоточие души и тела, принципы воспитания, государство и т. д. И решал он эти проблемы с философско-деистических позиций.

Еще в «Истории Российской» В. Н. Татищев заявил о том, что причины явлений могут «быть яко от Бога или от человека». В «Разговоре двух приятелей о пользе наук и училищ» он особое внимание уделяет деятельности человека, следующего естественному закону. В основу его представлений о человеке положена не только теория естественного права, но и теория разумного эгоизма. Проблему соотношения души и тела, сущности человека он не исследует, считая сам факт существования в человеке души и тела, «вечного и временного» доказанным, но одновременно утверждает, что вопрос «не только весьма пространного толкования требует, но паче можно положить за неведомый и непостижимый» (Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ. М., 1887. С. 7).

Его интересуют такие проявления души человека, как ум и воля, поскольку они, по его мнению, и определяют жизнь и поступки человека: «...ум бо яко царь властвует, а воля влечет на всякое хотение, из которого человеку благополучия и беды приключаются» (Там же. С. 15). Ум — это прежде всего «сила души», определяющая возможности осмысления человеком (и «прочими животными») объективного мира. Ум необходимо отличать от разума, который представляет, как считал Татищев, тот же «ум через употребление и поощрение его качеств исправленный» (Там же. С. 9). Главным условием перехода ума на степень разума является про-

свещение. Исходя из этого, история общества понимается как «природное», «всемирное умопросвещение».

Ум обладает рядом способностей, важнейшая из которых «понятность», или воображение. Оно может быть «мыслительным», когда представленный мыслью и памятью образ вещи принимается за действительность, как во сне; «догадкой», когда вымысел ума приписывается действительности, как в сказке; «суждением», когда ум оперирует понятиями, не имеющими природных аналогов. Если у человека в его умственной деятельности преобладает догадка, он тяготеет к поэзии, а если суждение — к науке

Значение ума и воли в жизнедеятельности не равнозначно. Волевые усилия при отсутствии контроля над ними со стороны человека могут усложнить, «разладить» его жизнь, свести ее лишь к удовлетворению низших потребностей. Ум помогает воле сохранить разумность («мерность») в следовании «любочестию», «любоимению» (обращению) и «плотиугодию» — основным, по Татищеву, и врожденным каналам удовлетворения человеком своих материальных и духовных потребностей. Таким образом, жизнь человека, все ее стороны и проявления определяются разумной пользой. Она же регулирует отношение человека к самому себе, к другим людям и к Богу. В формулировке В. Н. Татищева принцип разумного эгоизма звучит следующим образом: «Какую любовь или от кого паче надеемся милость, помощь и добродеяние улучить, должен ему заимственно от нас самих равное изъявить» (Там же. С. 22).

Сложнее было применить этот принцип по отношению к Богу. Но и здесь русский просветитель оказался последовательным. Заявление о том, что любовь к Богу должна определять настоящее и будущее благополучие человека, переносит решение богословских проблем в сферу земного, что разводит позиции В. Н. Татищева и господствующей православной идеологии.

По Татищеву, в мире действуют три закономерности: богоданный естественный закон, в основе которого лежит утилитарный принцип разумного эгоизма; божественный закон, излагающий слово Божие в Библии; церковный закон, выработанный священниками как предписания для повседневной жизни людей. Между первым и вторым законами больших расхождений нет. Оба они, утверждает Татищев, осуждают рабство: «О господине в законе естественном то находим, что человек должен другому всякого добра желать и благодеяние показывать, как самому себе, а не делать того, чего себе не желает, что и письменный закон Божеский утверждает; и хотя пленник за неприятеля почитается, однако же оное до тех мест доколе он совершенно покорен, тогда уже покоривший не имеет правости оного покоренного чем-либо вредить, но и по словам Христовым оного бывшего врага любить и добро делать: по сему видится, рабство и неволя противно закона христианского» (цит. по: Петров Л. А. Общественно-политическая и философская мысль России первой половины XVIII века. Иркутск, 1974. С. 97). Третий же церковный закон в

силу проповеди аскетизма чаще всего не соответствует земной устремленности человека.

В. Н. Татищев явился создателем первой отечественной классификации наук, основанной на принципе утилитарного рационализма. Имеются, считает просветитель, пять областей знания (наук): *необходимые* каждому человеку (домоводство, грамматика, иностранные языки), *полезные* (математика, механика, медицина, право, богословие, философия), *увеселительные*, или щегольские (искусство, гимнастика, вольтижировка), *любопытные*, или тщетные (алхимия, хиромантия, астрология), *вредительные* (шаманство, чернокнижие, колдовство).

Одним из самых просвещенных людей России первой половины XVIII века был сын молдавского господаря Антиох Кантемир (1708—1744). Дипломат, поэт, переводчик, он в большинстве своих произведений возвеличивал разум человека. Разум всемогущ, проникает в тайны Вселенной, «естество всего испытует», истину из «самой бездны до неба выводит» (Кантемир А. Собр. стихотворений. Л., 1956. С. 466). Как деист, он считал, что природу, жизнь, движение создал Бог, что природа выступает как «начало всех сущих вещей» и одновременно как источник естественного закона:

> Ты голос закона,
> В сердца природа что от век вложила
> И бог во плоти подтвердил, внушая,
> Что честно, благо — пусть того лишь сила
> Тобой владеет, злости убегая (Там же. С. 197).

Русские просветители первой половины XVIII века были представителями различных слоев общества, однако всех их объединяла приверженность разуму, просвещению, идеологии петровских реформ. Особенно показательны в этом отношении жизнь и просветительская деятельность крестьянина-ремесленника по происхождению, «купецкого человека» и землевладельца И. Т. Посошкова (1652—1720). В своих публицистических произведениях, самые известные из которых «Зерцало очевидное» и «Книга о скудости и богатстве», И. Посошков призывал сделать все, чтобы «вся наша великая Россия обновилась как в духовности, так и во гражданстве» (Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве. М., 1937. С. 318).

Он был сторонником просвещенного абсолютизма и вместе с тем резко критиковал существующие порядки, особенно крепостничество, видя в нем препятствие к умножению богатства и величия России. В «протестах», которые Посошков посылал Петру I, он требовал отмены крепостного права, но в то же время говорил о его временном характере. Свою жизнь крестьянин-просветитель закончил в Петропавловской крепости.

XVIII век — время становления русской светской культуры и науки Нового времени. Их уникальным выразителем стал архан-

гельский помор Михаил Васильевич Ломоносов (1711—1765), который определил не только новое содержание научного знания, отделенного от религии, но и новое мировоззрение.

Другой вариант отношения к религии, отличный от просветительского, предложили масоны. Считая, что «просвещение без нравственного идеала несет в себе отраву», они направили свою деятельность на нравственное совершенствование. Масонство пришло в Россию из Европы и начало распространяться с 30—40-х годов XVIII века, но пик его развития падает на 60—80-е годы. Масонские ложи были не только в Москве и Санкт-Петербурге, но и в провинции — в Симбирске, Казани, Перми и других городах. По некоторым данным масонов в то время насчитывалось до 2500 человек. Они издавали обширную литературу, в основном переводную, журналы «Утренний свет», «Вечерняя заря», «Покоящийся трудолюбец». Масонские ложи были сугубо аристократическими организациями, рассчитанными, как правило, на высшие слои дворянства. Масонами были князья Щербатовы, Одоевские, Гагарины, Куракины, Трубецкие. Среди русских масонов было много деятелей культуры: Новиков, Баженов, Грибоедов, Чаадаев и др. Их привлекала центральная идея масонов о необходимости соединения веры и знания. Разум без веры, считали масоны, не может познать таинственные стороны бытия, а вера без знания превращается в суеверие. Поэтому в целях морального и духовного совершенствования необходимо развивать просвещение.

Проблема человека была центральной для масонов, принято даже говорить об их антропологизме. Они систематизировали данные по этой проблеме, углубили ее идеалистическую интерпретацию, подчеркнули ее социальную детерминированность. Масонов прежде всего интересовала внутренняя жизнь человека, поскольку она, по их мнению, являлась связующим звеном между человеком и Богом, они утверждали, что в человеке соединяются природное и божественное, ему открывается премудрость, стройность и «первая красота мира». «Истинное счастье находится внутри нас и зависит от нас самих, оно есть представление себя превыше всех случаев»,— писал один из столпов русского масонства А. М. Кутузов (Из письма А. М. Кутузова А. Н. Радищеву в Сибирь от 27 марта 1792 г. // Проблемы гуманизма в русской философии. Краснодар, 1974. С. 32). Масонские теоретики основной своей задачей считали познание божественной сущности человека, определение смысла и цели его бытия, но не в рамках православия. Они полагали, что каждый отдельный человек должен воздвигнуть в своей душе «внутренний храм» Богу, а для этого познать и исправить свое «сердце». Человек является совершеннейшим существом, он целесообразен и способен к духовной деятельности и в конечном итоге может стать «властителем всему», он в своей деятельности детерминирован Богом, движение к Богу составляет смысл его бытия.

Сектантская замкнутость масонства, абстрактный характер его гуманизма, далекого от решения «больных» вопросов российской действительности, неприятие им радикальных методов решения социальных проблем заставили передовую русскую общественность искать другие пути философского и социологического осмысления жизни. На противоположных масонам позициях стояли русские просветители второй половины XVIII века. Н. Н. Поповский, Н. И. Новиков, Д. И. Фонвизин, Д. С. Аничков, И. А. Третьяков, С. Е. Десницкий, Я. П. Козельский, П. С. Батурин и др. Они были сторонниками отделения философии от богословия, утверждали связь философии с естествознанием, общественными науками и жизнью, постоянно подчеркивали общественный, гражданский характер философии. В частности, С. Е. Десницкий рассматривал философию как «нравоучительную» науку, изучающую «что праведным и неправедным, добрым и худым почитается у разных народов». Таким образом, социальная проблематика в рамках «нравоучительной философии» и «натуральной юриспруденции» как «первичное руководство, показующее, в чем свойственность наших рассуждений состоит», их интересовала в первую очередь.

Второй областью философских интересов просветителей была гносеология, или «познание истин». Я. П. Козельский писал: «Те люди философствуют, которые испытывают неизвестных истин причины, и что испытатели причин всех случающихся называются философы». Д. С. Аничков утверждал, что «должность философа состоит в том, чтобы изыскивать причины множайших вещей», подразумевая под этим проблемы происхождения, развития и совершенствования человеческого знания, характер этого знания, происхождение и соотношение души и тела и т. д.

Наконец, много внимания просветители уделяли проблеме человека, синтезирующей два первых их интереса. Просветительская философия, отрицавшая феодальные порядки как несправедливые, предложила новый взгляд на человека, на обстоятельства его жизни, обратилась к человеку из народа. В основе решения проблемы человека лежали, во-первых, утверждение о самоценности человеческой личности, во-вторых, постулат об изначально присущей человеку неизменной, «естественной» природе, в-третьих, вера в мощь человеческого разума, способного отбросить путы религии и сословности и утвердить общество на справедливых, разумных началах, что определило антитеологическую направленность просветительской концепции человека. Такое понимание человека самым тесным образом было связано с теориями естественного права и общественного договора.

Русские просветители второй половины XVIII века решали проблему человека не только в социальном и этическом аспектах, но и в философском, как психологическую. Правда формулировка проблемы была различной: философы рассматривали соотношение души и тела, чувства и разума, субъекта и объекта, свободу воли и т. д. При этом русские просветители, как правило, опирались на последние

достижения в области медицины, физиологии, психологии. Идеалистический взгляд на взаимоотношения души и тела ими отвергался. Даже в тех случаях, когда естественные науки не давали оснований для материалистических утверждений, философы-просветители объявляли идеалистическую интерпретацию проблемы несостоятельной. Так, например, Я. П. Козельский в «Философических предложениях» заявлял: «Как мы о соответствии между душой и телом основательного и неоспоримого познания ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, что для того я не вступаю в рассуждение о сем и дивлюсь потому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи» (Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1. С. 417).

А. Н. Радищев, пытавшийся в философском трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» с материалистических позиций доказать бессмертие души, постоянно ощущал противоречия между приводимыми им идеалистическими доводами (он называл их «гадательными, может быть заблуждением») и ранее приведенными доказательствами зависимости сознания, мышления от деятельности и состояния организма. Он сознает, что эти доводы рождают такие возражения, «которые, оставшись без ответа, могут почтены быть доказательствами противоположности того, что доказать стараемся» (Радищев А. Н. Избр. филос. произв. М., 1952. С. 370). Безоговорочного вывода о бессмертии души и ее субстанциональности философ не делает, но саму мысль о ее бессмертии не отбрасывает. Он считает, что, если научные доказательства бессмертия души невозможны, а вероятный его характер отрицать нет оснований, в бессмертие остается только верить: «Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта» (Там же. С. 418).

Русские просветители второй половины XVIII века проблему человека решают комплексно. Философский анализ сущности человека как существа материального, наделенного «действующим» разумом, они дополняют, обогащают анализом его социального бытия. Проблема человека по-прежнему остается для них одной из важнейших. «Ничего полезнее, приятнее и наших трудов достойнее быть не может, как то, что теснейшим образом связано с человеком и предметом своим имеет добродетель, благоденствие и счастье его», — писал видный русский просветитель Н. И. Новиков (Новиков Н. И. Избр. соч. М., 1951. С. 385). В своем философском трактате «О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру» он рассматривал человека как центр мировых событий, считал, что его действительное достоинство зависит не от Бога, а от него самого, и прежде всего от его общественно-полезной деятельности. Однако реализация всех устремлений одного человека возможна только при наличии аналогичных устремлений у других людей. Вне общества человек только природное существо. Он — «тварь беспокойная, бедная, неполезная как земле, так и самому себе» (цит. по: Макагоненко Г. Николай Новиков и русское просвещение XVIII в. М.; Л., 1952. С. 319).

Просветительская идеология в этот период была действенной силой, решительно противостоящей религиозно-мистическим взглядам на человека. Ее особенно интересовали проблемы родовой сущности человека. Часть русских просветителей акцентировала свое внимание на выяснении общественных связей человека и на критике среды обитания, противоречащей человеческой сущности. Это относится прежде всего к С. Е. Десницкому, исследовавшему в своих работах проблемы происхождения семьи, частной собственности и государства, и Д. С. Аничкову, посвятившему свою диссертацию происхождению религии.

Правовед и философ Семен Ефимович Десницкий (1740—1789) происходил из мещан. После обучения в Троицкой духовной семинарии, гимназии при Московском университете и в самом университете его вместе с И. А. Третьяковым, в будущем известным просветителем, отправили в Англию, где они изучали юриспруденцию, математику и медицину в университете г. Глазго. Лекции по «нравственной философии» им читал Адам Смит. По окончании курса Десницкий получил звание магистра и степень доктора юридического и церковного права (1765) и, вернувшись в Россию, начал читать римское право в Московском университете. В 1783 году его избрали академиком Российской Академии наук. В его «рассуждениях» и «словах», самые известные из которых «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» (1768), «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оное приведенным быть кажется последовавшими народами» (1775), «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства» (1781), а также в «Представлении о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» (1768), посланном в Комиссию по уложению на имя Екатерины II, предстает стройная, демократически выдержанная система социологических и юридических знаний. В ее основание просветитель положил принцип историзма, определяющий ступени развития человеческого рода, а также «ближайшие средства к исследованию народов в различных преуспеяниях по таким обстоятельствам и состояниям, по которым они, начинаясь от первобытного своего общежительства со зверьми, восходили до высочайших степеней величества и просвещения» (Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества... // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. С. 270). Десницкий предложил теорию «ступеней общественного развития» человечества, которая включает четыре ступени: 1) звероловство и бродячий образ жизни, 2) скотоводство, 3) хлебопашество и 4) коммерческое состояние, включающее внешнюю и внутреннюю торговлю. Анализ этих состояний приводит русского просветителя к выводу, что они являются общими для всех народов и «по оным четверояким на-

родов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспеяния в науках и художествах» (Там же. С. 271). Конкретно-исторический анализ каждого из этих состояний позволил ему в последующих работах связать воедино «разделение трудов» с происхождением частной собственности, семьи и государства (власти).

В «Представлении о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» С. Десницкий утверждает, что Россия должна стать правовым государством — парламентской монархией. Для этого необходимо провести разделение законодательной власти (ее должен осуществлять Правительствующий Сенат, избираемый на 5 лет из представителей различных сословий), «судительной власти» (это должен быть гласный суд с адвокатом) и исполнительной.

Конкретно-историческим подходом отмечено и исследование Дмитрия Сергеевича Аничкова (1733—1788) о происхождении религии. Он был сыном подьячего, окончил Московский университет, много лет преподавал в нем математику. Большой резонанс среди профессоров Московского университета вызвала представленная в 1769 году в университетскую конференцию диссертация Д. С. Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания». В своем доносе в Синод известный противник просвещения московский архиепископ Амвросий утверждал, что Аничков «явно восстает противу всего христианства, богопроповедничества, богослужения; опровергает Священные Писания», и предлагал диссертацию уничтожить, а автора отстранить от преподавания. Университетская конференция потребовала сократить текст диссертации, убрать несколько атеистических положений и изменить название. После удовлетворения этих пожеланий через год Д. С. Аничков был рекомендован к званию профессора философии. В своей диссертации он рассматривал происхождение религии как процесс естественный, а не божественный. Источниками религиозных представлений он называл страх, болезненное воображение («привидение»), удивление и «склонность ко лжи», т. е. фантастическую гиперболизацию странного и непонятного. В качестве доказательств просветитель приводил факты из жизни «натурально невежественных народов» северных окраин России, разнообразный этнографический материал.

Русская просветительская философия XVIII века дала много значительных идей, которые развивались в последующее время. Имена русских мыслителей-просветителей навечно вписаны в интеллектуальную историю отечества. Самыми известными из них, по сути, выражающими ее философский потенциал, были М. В. Ломоносов и А. Н. Радищев.

Глава 4

СТАНОВЛЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ. М. В. ЛОМОНОСОВ

Петровские преобразования, направленные на укрепление политической, экономической и культурной самостоятельности Российского государства, имели решающее значение для возникновения и развития русской науки, освобождения ее от влияния религии, создания первых научных центров — Академии наук и Московского университета.

Россия, хотя и повторяла европейский путь развития науки в период Нового времени, осуществляла его по-своему, с учетом особенностей экономического и культурного развития. «Прежде всего стала утверждаться картина мира, противоположная средневековой... Мыслительная энергия концентрировалась отныне не на Боге, а на естестве, природе. Утвердился иной пафос мышления: находить новые истины, а не «проявлять», иллюстрировать старые. Исчезло представление о двух принципиально различных сферах — земной и небесной, его заменило сознание единства универсума. Конечные причины были заменены действующими, и только последние стали считаться единственным источником истинного знания... Понятие движения стало главенствовать в науке» (Уткина Н. Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века. М., 1971. С. 6).

Утверждение в русской науке XVIII века идей о едином универсуме, всеохватности движения и объективном характере причинности изменило философские взгляды отечественных естествоиспытателей. Увеличилась их тяга к естественнонаучному и атеистическому объяснению явлений окружающего мира. В русской философии возникла стойкая материалистическая традиция. У ее истоков стоял выдающийся русский ученый-естествоиспытатель М. В. Ломоносов.

Михаил Васильевич Ломоносов родился 8 (19) ноября 1711 года в деревне Мишанинской Архангельской губернии в семье зажиточного помора, свободного от крепостной зависимости. До 19 лет он помогал отцу в его торговых и промысловых операциях.

С основами математических и естественнонаучных знаний Ломоносов познакомился по «Арифметике» Леонтия Магницкого, проштудировал он также славянскую «Грамматику» Мелетия Смотрицкого и «Псалтырь» Симеона Полоцкого. Чтение этих книг породило у юноши еще большую тягу к знаниям. Выход был один — попытаться поступить в одно из учебных заведений Москвы, Петербурга или Киева.

В декабре 1730 года Ломоносов отправляется в Москву, где, выдав себя за дворянского сына, поступает в Славяно-греко-латинскую академию. Природная любознательность, ненасытное стремление к знаниям позволили ему пройти курс младших классов («школ») за полтора года вместо четырех.

Стремясь получить более глубокие знания, Ломоносов в 1733 году предпринял попытку перевестись в Киевскую духовную академию. В Киеве он пробыл менее года. В 1733 году в предпоследнем («философском») классе Славяно-греко-латинской академии Ломоносов приступает к изучению логики, физики и метафизики, представлявших собой схоластическое изложение аристотелизма.

Изучение Аристотеля, без сомнения, имело для Ломоносова некоторое позитивное значение, поскольку воспитывало уважение к логически точному определению понятий, к их последовательному, непротиворечивому изложению. Однако будущий ученый избежал схоластического, слепого поклонения учителю. В предисловии к переведенной им в 1748 году вольфианской «Физике» он так определяет свое отношение к аристотелизму: «Я не презираю сего славного и в свое время отменитого от других философа, но тем не менее без сожаления удивляюсь тем, которые про смертного человека думали, будто бы он в своих мнениях не имел никакого погрешения, что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много зависят» (Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 423).

В конце 1735 года в числе двенадцати учеников Ломоносов был переведен для дальнейшего обучения в Петербургскую Академию наук, а в сентябре 1736 года его отправляют в Марбург к Христиану Вольфу, у которого он занимался в течение трех лет. Здесь он получил основательные знания по точным наукам. Работы этого периода «О превращении твердого тела в жидкое...», «О различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул» закладывают основы корпускулярной физики и химии. Вольф в своих посланиях в Петербург высоко оценивал успехи Ломоносова. Один из отзывов гласил: «Молодой человек преимущественного остроумия, Михайло Ломоносов, с того времени, как для учения в Марбург приехал, часто мои математические, философические, а особливо физические лекции слушал и безмерно любил основательное учение. Ежели впредь с таким же рвением простираться будет, то не сомневаюсь, что, возвратясь в отечество, принесет пользу обществу, чего от сердца желаю» (Там же. Т. 10. С. 571).

В течение года (1739—1740) Ломоносов изучает химию, минералогию, горное дело и металлургию во Фрейбурге. По возвращении в 1741 году в Петербург ученый получает должность адъюнкта физического класса. В 1745 году Ломоносов представляет диссертацию, и его утверждают в звании профессора химии, он становится членом Академии наук, в течение многих лет возглавляет работу академической химической лаборатории, построенной по его проекту. В этот период ученым были написаны замечательные

работы, сделавшие его имя известным в Европе. В отзыве 1747 года на две работы Ломоносова «Диссертация о действии химических растворителей вообще» и «Физические размышления о причинах теплоты и холода» Леонард Эйлер писал: «Все сии сочинения не токмо хороши, но и превосходны, ибо он изъясняет физические и химические материи самые нужные и трудные, кои совсем неизвестны и невозможны были к истолкованию самым остроумным ученым людям, с таким основательством, что я совсем уверен в точности его доказательств. При сем случае я должен отдать справедливость господину Ломоносову, что он одарован самым счастливым остроумием для объяснения явлений физических и химических. Желать надобно, чтобы все прочие Академии были в состоянии показать такие изобретения, которые показывал господин Ломоносов» (Там же. Т. 8. С. 282).

М. В. Ломоносов — автор большого количества открытий и работ в области электричества, света, геологии, минералогии и кристаллографии. Наблюдая 26 мая 1761 года прохождение Венеры по солнечному диску, он делает впервые в астрономии вывод о наличии атмосферы у Венеры.

Растет поэтическая слава Ломоносова. В 1751 году Академия наук выпускает первое издание его стихотворений. Поэт использует различные жанры (оду, ораторскую прозу, трагедию). Ломоносову принадлежат замечательные образцы научной поэзии.

Не осталась без внимания Ломоносова и русская история. В 1760 году из-под его пера выходит «Краткий российский летописец с родословием», а после смерти публикуется «Древняя Российская история от начала Российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года».

За научные открытия выдающийся русский ученый был избран почетным академиком Болонской и Шведской академий наук.

4 (15) апреля 1765 года Ломоносов скончался. Отмечая заслуги русского ученого, Ле-Клерк в собрании Петербургской академии наук говорил: «Не стало человека, имя которого составит эпоху в летописях человеческого разума, обширного и блестящего гения, обнимавшего и озарявшего вдруг многие отрасли... Общество пользовалось его знаниями, ваши летописи воспользуются его славою; его будут чтить повсюду, где будут люди просвещенные» (цит. по: Пекарский П. История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1873. Т. 2. С. 878).

Неоценима заслуга М. В. Ломоносова в разработке материалистической философии. Русский мыслитель считал, что естественнонаучные открытия должны опираться на фундамент философии, как, впрочем, и философия должна углубляться за счет практических исследований; ученый обязан «уметь доказывать познанное, т. е. давать ему объяснение, что предполагает философское познание».

Основой всего сущего для Ломоносова является материя. «Взирая на видимый сей свет, двоякого рода бытие в нем нахо-

дим, первого рода суть чувствительные в нем вещи, второго рода суть оных вещей разные деяния»,— писал он в «Российской грамматике» (Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 405). Ломоносов дает несколько определений материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»,— пишет он в «Опыте теории о нечувствительных частицах» (Там же. Т. 1. С. 173). Далее утверждается: «Материя есть протяженное несопроницаемое, делимое на нечувствительные части (сперва, однако, сказать, что тела состоят из материи и формы, и показать, что последняя зависит от первой)» (Там же. С. 107).

В природе, по Ломоносову, существуют два вида материи — «собственная» и «посторонняя». Определяет он их следующим образом: «Собственная материя — та, из которой тело состоит и известным образом определяется, при ее изменении неизбежно изменяется и само тело. Посторонняя материя — та, которая заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи» (Там же. С. 283). Посторонняя материя — это эфир, который есть «тело тончайшее, весьма текучее и весьма способное к движению всякого рода» (Там же. С. 287). По мнению русского философа, есть еще один вид материи — «тяготительная», определяющая процессы тяготения. Она невесома, состоит из мельчайших частиц, обладающих непроницаемостью и инерцией. Толчки частиц этой материи и передают силу тяготения.

Во многих своих произведениях мыслитель развивает принцип материального единства мира, отвергая «теплород» («смутную идею о некоторой бродячей скитающейся внезаконной теплотворной материи») и «божий промысел». По поводу последнего Ломоносов пишет: «...Напрасно многие думают, что все, как видим, сначала творцом создано... Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук, следовательно, и натуральному знанию шара земного... хотя оным умникам и легко быть философами, выучась наизусть три слова: «Бог так сотворил» — и сие дав в ответ вместо всех причин» (Там же. Т. 5. С. 574—575).

Материалист Ломоносов отрицает и непротяженные монады, поскольку «нечувствительные физические частицы, не имеющие протяжения, приведенные в соприкосновение, не производят ничего протяженного, т. е. не могут образовать никакого тела» (Там же. Т. 1. С. 201). Правда, печатно он не подвергает критике лейбнице-вольфианскую монадологию, не желая вступать в полемику со своим учителем Х. Вольфом. «Хотя я твердо уверен, — писал он Эйлеру в 1754 году, — что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, но я боюсь опечалить старость мужу, благодеяния которого по отношению ко мне я не могу забыть, иначе я не побоялся бы раздразнить по всей Германии шершней-монадистов» (Там же. Т. 10. С. 503).

Материальное единство мира мыслитель подтверждает, ссылаясь на научные открытия и предполагая единую природу электричества и света. Для него непреложным является факт, что «во

всех системах Вселенной имеются одни и те же начала и элементы, так как лучи совпадают во всем. Одна и та же материя у раскаленного Солнца и у раскаленных тел на Земле» (Там же. Т. 3. С. 245).

Важнейшими атрибутами материи, по Ломоносову, являются протяжение и движение. «Все, что есть или совершается в телах, происходит от сущности и природы их, но сущность тел состоит в конечном протяжении и силе инерции, а природа — в движении их, и поэтому все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их» (Там же. Т. 1. С. 185).

В работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» он пишет о существовании двух видов движения — первичного («которое в себе самом имеет свое основание, т. е. не зависит от другого движения») и производного. Отрицая первотолчок, русский мыслитель доказывает, что «первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно» (Там же. Т. 2. С. 201—202). Он утверждает всеобщность движения: «Корпускулы в живых и мертвых животных двигаются, в растениях живых и мертвых двигаются, также в минералах и неорганических телах, — следовательно, во всем». (Там же. Т. 1. С. 159). Ломоносов считает, что «никакое движение в природе не может произойти без материи» (Там же. Т. 2. С. 65), пространство и время он рассматривает в непрерывной связи с материей, отвергая ньютонианскую абсолютную пустоту.

Русский мыслитель является создателем научной атомистики, в центре которой лежат утверждения, во-первых, о качественном различии видов материи — вещества и эфира; «собственной» материи (тела) и «посторонней» материи (эфира, заполняющего пространство между телами); во-вторых, о качественном различии атомов и молекул (корпускул). Ломоносов убежден, что «нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность и всеобщность движения». В известных набросках «276 заметок по физике и корпускулярной философии» он закладывает основы научной атомистики, «корпускулярной философии». М. В. Ломоносов считает, что такая наука является одной из важнейших, «она столь же необходима в физике, как самые частицы необходимы для создания тел и произведения частных качеств» (Там же. Т. 3. С. 371).

«Корпускулярная философия» имеет две основные посылки: во-первых, корпускулы — это «нечувствительные физические частицы, сами также являются телами», обладают протяженностью, силой инерции и фигурой (Там же. Т. 1. С. 205); во-вторых, «каждая нечувствительная физическая частица состоит из определенного количества материи» (Там же). Корпускулы взаимодействуют между собой, и все химические и физические явления будут производными от их движения. Имеется три вида движения: вращательное, поступательное и колебательное. А сами корпускулы подразделяются в зависимости от сложности их структурного строения на несколько видов.

В результате такого деления возникает достаточно стройная разнокачественная система природы, все части которой находятся во взаимодействии. При этом любое изменение одной из частей влечет изменение других. Таким образом, М. В. Ломоносов приходит к формулировке принципа сохранения материи и движения, который он вначале изложил в письме к Эйлеру в 1748 году, а затем в работе «Рассуждения о твердости и жидкости тел» (1759): «Но как все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимается, столько присовокупляется к другому, так ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте, сколько часов положит кто на бдение, столько же ко сну отнимет. Этот всеобщий естественный закон простирается и в самыя правила движения, ибо тело, движущее своею силою другое, сколько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает» (Там же. Т. 3. С. 241).

Русский мыслитель утверждает познаваемость мира: «Науки подают ясное о вещах понятие и открывают потаенные действия и свойств причины» (Там же. Т. 2. С. 351). Мир познается органами чувств и разумом. Под воздействием материальных тел в органах чувств возникают определенные изменения — ощущения. Те же явления, которые не воздействуют непосредственно на наши чувства, например, «нечувствительные частички», познаются разумом: «...должно разумом достигать потаенного безмерною малостию вида, меры, движения и положения первоначальных частиц, смешанные тела составляющих» (Там же. С. 353). Ломоносов выступает против крайностей эмпиризма и рационализма, исследует формы мышления: понятия, суждения, умозаключения. Высоко он оценивает и роль гипотез, считая, что они «дозволены в философских предметах, и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний, до каких никогда не доходят умы низменных и пресмыкающихся во прахе» (Там же. Т. 3. С. 231). Ему принадлежит идея соединения теории и опыта (эксперимента), выраженная следующим образом: «Из наблюдений установлять теорию, через теорию исправлять наблюдения есть лучший всех способ к изысканию правды» (Там же. Т. 4. С. 163).

М. В. Ломоносов был не только ученым-естествоиспытателем, но и ученым-гуманитарием. Он являлся автором «Российской грамматики», «Риторики», исторических работ — «Краткий Российский летописец» и «Древняя Российская империя». В них он выступал как просветитель, приверженец принципов просвещенного абсолютизма. М. В. Ломоносов предполагал написать большую работу по проблемам повышения благосостояния своей Родины. В письме И. И. Шувалову от 1 ноября 1761 года он изложил замысел работы «О размножении и сохранении российского народа», особо подчеркивая, что благосостояние государства

определяется благосостоянием его народа: «Начало сего полагаю самым главным делом: сохранением и размножением российского народа, в чем состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей» (Там же. Т. 6. С. 384). Ломоносов предполагал создать программу мер по улучшению жизни народа. «Все оные по разным временам замеченные порознь мысли подведены быть могут, как мне кажется, под следующие главы:

1. О размножении и сохранении российского народа.
2. О исправлении нравов и о большем народа просвещении.
3. О истреблении праздности.
4. О исправлении земледелия.
5. О исправлении и размножении ремесленных дел и художеств.
6. О лучших пользах купечества.
7. О лучшей государственной экономии.
8. О сохранении военного искусства во время долговременного мира.

Сии так важные главы требуют глубокого рассуждения, долговременного в государственных делах искусства к изъяснению и предосторожной силы к произведению в действо» (Там же. С. 383).

М. В. Ломоносов выступал за развитие отечественной науки, распространение просвещения, улучшение всей системы образования в России. Благодаря его настойчивым требованиям в Москве был открыт университет. Излагая план развития наук и просвещения в регламенте Академии наук и проекте создания первого русского университета, он писал: «Честь российского народа требует, чтобы показать способность и остроту его в науках и что наше отечество может пользоваться собственными своими сынами, не только в военной храбрости и в других важных делах, но и в рассуждениях высоких знаний» (цит. по: Пекарский П. История имп. Академии наук в Петербурге. Т. 2. С. 847). Всем своим творчеством, оригинальными работами в различных областях знания, философскими обобщениями важнейших научных открытий Ломоносов доказал справедливость этих слов. А. С. Пушкин утверждал: «Ломоносов был великий человек. Между Петром I и Екатериной II он один является самобытным сподвижником просвещения. Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 277).

Глава 5

А. Н. РАДИЩЕВ

В истории русской философии XVIII века А. Н. Радищев занимает особое место, как бы венчая ее развитие. Многогранность его таланта нашла выражение в художественных произведениях, работах, посвященных проблемам философии, экономики, права. Его имя связано с возникновением революционной идеологии в России, а философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» является одним из первых философско-антропологических произведений русской мысли.

Александр Николаевич Радищев родился 20 августа 1749 года в селе Верхнее Аблязово Саратовской губернии в богатой и культурной помещичьей семье. С 1757 года он жил в Москве, в семье родственника М. Ф. Аргамакова, много читал, ему давали уроки профессора Московского университета.

Тринадцатилетним мальчиком Радищева зачислили в пажеский корпус. Это дало ему возможность в числе двенадцати наиболее способных юношей осенью 1766 года отправиться в Лейпцигский университет для изучения юридических наук.

За границей Радищев много работает, изучает помимо юриспруденции историю, философию, естествознание. В ноябре 1771 года он возвращается в Петербург просветителем, поклонником Гельвеция и Руссо, с горячим желанием посвятить свою жизнь борьбе за освобождение народа. Радищева назначают протоколистом первого департамента Сената. Составляя экстракты разбиравшихся дел, он все более укрепляется в мысли о бесчеловечности крепостной зависимости и необходимости ее уничтожения.

Уже через год Александр Николаевич публикует «Отрывок путешествия в... И... Т...», в котором выступает против крепостного права. Другую свою работу — перевод книги Мабли «Размышление о греческой истории» (1773) он снабжает семью примечаниями, в которых дается отрицательная оценка неограниченной монархии. Для него «самодержавие есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 2. С. 282).

Служба не давала удовлетворения Радищеву, и в 1773 году он подает в отставку. Однако уже через два года Александр Николаевич поступает в коммерц-коллегию. Глубокие экономические и юридические знания, в которых он не переставал совершенствоваться, честность обеспечивали быстрое продвижение Радищева по службе. В 1780 году его назначают помощником управляющего Петербургской таможни, а в 1790 году — управляющим.

80-е годы отмечены дальнейшим углублением антикрепостнических позиций Радищева. В «Письме к другу, жительство имеющему в Тобольске» (1782) он, высоко оценивая государственную деятельность Петра I, делает вывод о том, что царь «истребил последние признаки дикой вольности своего отечества» (Там же. Т. 1. С. 150—151). В написанной после окончания американской войны за независимость оде «Вольность» русский мыслитель оправдывает народное восстание против деспотии, предсказывает неизбежность революции в России. «Интерес политический» (Плеханов) отличает «Житие Федора Васильевича Ушакова», написанное Радищевым в 1788 году. В этой работе он, опираясь на теории естественного права и общественного договора, утверждает право народа на сопротивление узурпаторам, на революцию. Радищев пишет: «Не имея в шествии своем ни малейшей преграды, человек в естественном положении при совершении оскорбления, влекомый чувствованием сохранности своей, пробуждается на отражение оскорбления. От сего рождается мщение или древний закон, око за око; закон, ощущаемый человеком всечасно, но загражденный и умеренный законом гражданским» (Там же. С. 170).

В 1790 году, удачно обойдя рогатки цензуры, А. Н. Радищев издает главное свое произведение «Путешествие из Петербурга в Москву». Через несколько дней крамольную книгу, весть о которой стала быстро распространяться по Петербургу, доставили Екатерине II. Она сделала 90 замечаний на полях «Путешествия», вот одно из них: «...не любит царей и где может к ним убивать любовь и почитание, тут жадно прицепляется с редкою смелостью», «надежду полагает на бунт от мужиков».

Судьба Радищева была предрешена. Суд обвинил его в написании книги, наполненной «самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный и умаляющими должное ко властям уважение, стремящимися к тому, чтобы произвесть в народе негодование против начальников и начальства и, наконец, оскорбительными, неистовыми выражениями противу сана и власти царской», и приговорил к смертной казни «посредством отсечения головы». Екатерина II смягчила приговор, заменив его десятилетней ссылкой в Илимский острог.

9 сентября 1790 года первого русского революционера, закованного в кандалы, повезли в Сибирь. В ссылке А. Н. Радищев много работает, пишет экономическую работу «Письмо о китайском торге», философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии», учит детей, проводит химические опыты, занимается медицинской практикой.

В 1797 году Павел I, вступивший на престол после смерти Екатерины II, возвращает русского мыслителя из ссылки. Но это не была реабилитация, поскольку ему не разрешили жить в столицах. За Радищевым был установлен негласный надзор. Лишь с приходом к власти Александра I (1801) он получил полную свободу. По рекомендации А. Воронцова его привлекают к работе в

комиссии по составлению законов. С энтузиазмом Радищев работает в комиссии, надеясь, что его работа в какой-то степени позволит ему утвердить свои антифеодальные, демократические взгляды. По каждому вопросу, разбираемому комиссией, как вспоминает его сослуживец, Радищев «прилагал свое мнение, основываясь единственно на философском свободомыслии» (Русский архив. 1879. Кн. 12. С. 415).

В этот период он пишет ряд работ: «О праве подсудимых отводить судей и выбирать себе защитника», «О законоположении», «Проект для разделения уложения российского» и «Проект гражданского уложения», в которых провозглашает равенство в правах всех членов общества и тем самым отрицает феодальные порядки царской России.

Антифеодальные устремления Радищева не остались незамеченными. Он получает недвусмысленное предупреждение от руководителя комиссии графа П. В. Завадовского. 2 сентября 1802 года за 9 дней до смерти русский мыслитель последний раз принимает участие в ее работе. А. И. Герцен писал: «Вызванный самим Александром I на работу, он надеялся провести несколько своих мыслей и пуще всего — мысль об освобождении крестьян в законодательство, и когда, пятидесятилетний мечтатель, он убедился, что нечего думать об этом, тогда он принял яду и умер» (Герцен А. И. Соч. Пг., 1919. Т. 9. С. 271).

Слова, написанные Радищевым незадолго до смерти: «Потомство отомстит за меня», показывают, что он свой уход из жизни расценивает как политический акт и верит в победу народной революции.

А. Н. Радищев — родоначальник русской революционной, антикрепостнической идеологии. Во всех своих работах он критикует феодализм и абсолютизм, требует уничтожения крепостного права, доказывая его экономическую, юридическую, моральную несостоятельность. Русский мыслитель не только критикует крепостничество и царский режим, но и призывает к свержению самодержавия, утверждает естественное право народа на революционные выступления против тирании.

Для социологического обоснования революционной теории социального равенства, «уничтожения рабства в России» Радищев использует теории естественного права и общественного договора. При этом он подвергает резкой критике идею Аристотеля о том, «что сама природа расположила уже род смертных так, что одна, и при том гораздо большая часть оных должна непременно быть в рабском состоянии, и, следовательно, не чувствовать, что есть честь, а другая в господственном, потому что немногие имеют благородные и величественные чувствования» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 218). Выступает он и против идеи Гоббса о естественности вражды и насилия между людьми.

Русский мыслитель исходит из утверждения, что «человек во всем от рождения свободен» (Там же. С. 355) и лишь одному на-

роду принадлежит право решать свою судьбу. Радищев пишет: «Человек родится в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю... следовательно, тот, кто восхочет его лишить пользы гражданского звания, есть его враг. Против врага своего он защиты и мщения ищет в законе. Если закон или не в силах его заступить, или того не хочет, или власть его не может мгновенное в предстоящей беде дать вспомоществование, тогда пользуется гражданин природным правом защищений, сохранности, благосостояния... » (Там же. С. 278).

А. Н. Радищев считает, что при образовании общества люди заключили между собой «безмолвный договор» о правилах общежития, условия которого обеспечивали благополучие каждого. Власть давалась достойнейшему исполнителю воли народа. Однако в дальнейшем правители эту власть узурпировали, превратив ее в орган подавления народа. «Наипротивнейшей человеческому естеству» формой правления стало самодержавие, попирающее естественные и гражданские права человека.

Самодержавие является, таким образом, нарушением общественного договора, и поэтому народ вправе расторгнуть договор и выйти из подчинения этой власти. В такую трактовку закона естественного права А. Н. Радищев вкладывает революционное содержание, заявляя, что если закон этот «нарушен, то мы освобождаемся от нашей зависимости. Неправосудие государя дает народу право, какое ему дает закон над преступниками» (Там же. Т. 2. С. 282). Уничтожение несправедливой власти мыслится Радищевым как революционный акт, венцом которого является суд народа-суверена над царем:

> Преступник власти мною данной
> Вещай, злодей, мною венчанный,
> Против меня восстать как смел...
> Умри! Умри же ты сто крат! (Там же. Т. 1. С. 5).

Народная революция и суд над самодержцем утверждаются им как своеобразный постоянно действующий политический институт.

В понимании истории Радищев был идеалистом. «Перемена царств», считал он, происходит в результате того, что «вольное слово» срывает с «истукана власти» маску тирана, и в обществе, в «нравственных и духовных суждениях начинается ферментация», приводящая к смене власти. Идеализм революционера проявился также в следовании теории естественного права (из нее он, правда, делал революционные выводы), в утверждении циклического развития общества, отождествлении законов развития природы и общества (см.: Там же. С. 260). Вместе с тем у русского мыслителя намечалось материалистическое решение отдельных проблем развития человеческого общества. Так, он утверждал, что антагонизмы в обществе, образование государства явились следствием возникновения частной собственности на землю. «...Земледелие про-

извело раздел земли на области и государства, построило деревни и города, изобрело ремесла, рукоделия, торговлю, устройство, законы, правления. Как скоро сказал человек: Сия пядень земли моя! — он пригвоздил себя к земле и отверз путь зверообразному самовластию, когда человек повелевает человеком» (Там же. Т. 2. С. 64).

Социальная мысль А. Н. Радищева развивалась в двух направлениях. Во-первых, он обосновывал правовую законность естественных прав человека путем доказательства тезиса, «что право положительное не исключает права естественного». Во-вторых, он стремился выработать такую форму революционного слова, которая была бы понятна народу и сразу могла бы воплотиться в действительность. Оба эти направления он и пытался реализовать в своем основном труде «Опыт о законодательстве», над которым работал с 1782 по 1789 год.

Его представления о праве и государстве носили традиционный для просветительства механистический характер: «Чем махина простее, чем меньше в ней пружин ... тем она совершеннее. Государство есть великая махина, коея цель есть блаженство граждан» (Там же. Т. 3. С. 5). В основе социального действия, по Радищеву, лежат нравы, которые он понимал также механистически: «Два рода пружин, которые оную приводят в движение, суть нравы и законы. Сии последние суть дополнение первых. Чем народ имеет нравы непорочнее, простее, совершеннее, тем меньше он имеет нужды в законах. Но чем больше они повреждены и удаляются от простоты, тем большую нужду имеет он в законах для восстановления рушившегося порядка» (Там же). Надо прививать народу такие нравы, которые будут ему понятны, выгодны, поэтому надо упростить законодательство. Действующие законы неверны, так как их создателями руководили разные страсти, к тому же со временем смысл их затуманился. В России закон ущемлен, поскольку он представляет «изъявление воли самодержавия», он навязывает человеку «общую» волю, что противоестественно. Закон должен исходить из естественных прав человека и проповедовать равенство: «Человек, происходя на свет, есть равен всем другому. Се основание закона естественного» (Там же. С. 10). Превратившись в гражданина, человек «поставил общую власть над властию частного и сделался гражданином» (Там же). Законодатель должен идти от насущных естественных прав человека. Права на жизнь человека не имеет даже государь, а только народ в «соборном своем лице». Истинная свобода — в человеке. Стоит ему понять свое положение, захотеть изменить его, и усилием воли он может это сделать. «Дерзай желати своего блаженства и блажен будешь» (Там же. С. 29).

Большое значение А. Н. Радищев придавал морали, считал важнейшим моральным принципом эгоистическое стремление человека к собственности. «Собственность, — писал он, — один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество, собственность стала посредством оного гражданина принадлеж-

ность, что умалить права его на оную было бы истинное нарушение начального общественного договора» (Там же. С. 216). Право на собственность имеет каждый человек. «Всякий принадлежащий к обществу может собственность приобретать сам или через другого по той единственной причине, что он к обществу принадлежит и есть его член» (Там же. С. 204).

А. Н. Радищев был сторонником частной собственности каждого земледельца на участок земли. И хотя в новом обществе в законах должно быть записано «равенство в имуществе», он ратовал не за уравнительный дележ имущества, а за равное право приобретать собственность.

Оценивая движущие силы развития общества, Радищев отмечал влияние естественно-географических факторов, прежде всего климата, на жизнь людей. «Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правления, обстоятельства суть воспитатели народов» (Там же. Т. 2. С. 130). Русский мыслитель начал отходить, судя по отдельным высказываниям, от теории круговорота. В философском трактате «О человеке» он, например, писал: «...стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании кажется быть метою мысленного существа, и в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию сколь оно не ограничено есть, предела и конца означить невозможно; ибо чем выше человек восходит в познаниях, тем пространнейшие открываются ему виды. Подстрекаемый всегдашним стремлением, мета его есть шествие беспрестанное, почти бесконечное, и поелику мысленности существенно, то и сама вечность на достижение сея меты недостаточна» (Там же. С. 134). В планах социального переустройства русский мыслитель решающую роль отводил народным массам.

Революционным взглядам А. Н. Радищева соответствовало и его философское мировоззрение. Он рассматривал традиционные для философии XVIII века вопросы о соотношении души и тела, мысленности и материальности, о предмете философии, о познаваемости мира и др. В центре философских размышлений русского мыслителя была проблема человека. Этой проблеме он посвятил философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», написанный в сибирской ссылке.

Трактат труден для восприятия и интерпретации. Необходимо знать следующие особенности изложения А. Н. Радищевым материала. Во-первых он приводит в трактате взаимоисключающие аргументы: в первых двух книгах рассматривает материалистическую точку зрения на мир и его познание, утверждает смертность души, в третьей и четвертой книгах излагает противоположную религиозно-идеалистическую концепцию о бессмертии души. Как пишет современный исследователь, «ценность содержащейся в трактате взаимоисключающей информации — атеистической и религиозной — не являлась равнозначной. Одна была труднодоступной, вторая — тривиальной. К тому же вторая

половина трактата наряду с религиозным имеет и иной контекст. Здесь вкраплены замечания, реплики, в какой-то мере перечеркивающие религиозную аргументацию» (Сухов А. Д. Русская философия: пути развития. М., 1983. С. 124).

Во-вторых, он использует общепринятые понятия в иной, порой противоположной трактовке. Так, традиционный для материализма XVIII века деизм, признающий первотолчок, при помощи которого Бог сотворил мир, у Радищева отождествляется с атеизмом, в результате русский философ отрицает сотворение мира и, следовательно, первотолчок: «И поистине, не напрасное ли умствование говорить о том, что могло быть до сотворения мира? Мы видим, он существует, и все движется; имеем право неоспоримое утверждать, что движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступно» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 81).

Симпатии А. Н. Радищева на стороне материализма. «Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого атеизма» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 7. С. 244). Опираясь на новейшие достижения биологии, химии, медицины, антропологии, он подходит к материалистическому осмыслению природы человека. Основной вопрос философии русский мыслитель решает материалистически, утверждая, что «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 59). Бытие как «общайшее из понятий» имеет четыре формы существования: хаос в виде бесформенной массы; земля, имеющая неодушевленные формы «вещественности» и определенные живые начала; человек и человечество; Космос с его бесконечными мирами.

В традициях материализма XVIII века материю русский мыслитель отождествляет с вещественностью, но ее определение впервые в России дает через отношение к сознанию. «Вещественностью называют то существо, — пишет Радищев, — которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств» (Там же. С. 74).

Атрибутом материи прежде всего является движение, оно неотделимо от материи: «...имеем право неоспоримое утверждать, что движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступимо» (Там же. С. 81). Радищев, объясняя сущность движения, как деист признавал божественный первотолчок, а как механицист утверждал, что движение есть лишь «свойство переменять место». Деистические мотивы присутствуют во многих произведениях Радищева, но их можно расценивать как маскировку материалистического мировоззрения. Метафизическая ограниченность Радищева проявилась и в характеристике развития как движения без скачков, «тихо, неприметно, постепенно» (Там же. С. 66). В качестве источника движения философ указывал на единство действия и противодействия, теплоты и холода и других противоположностей.

Атрибутами материи, по Радищеву, также являются пространство и время: «Что себе ни вообрази, какое себе существо ни представь, — пишет он, — найдешь, что первое, что ему нужно, есть бытие, ибо без того не может существовать о нем и мысль; второе, что ему нужно, есть время, ибо все вещи в отношении или союзе своем понимаются или единовременные, или в последовании одна за другою; третье, что ему нужно, есть пространство, ибо существенность всех являющихся нам существ в том, что, действуя на нас, возбуждают они понятие о пространстве и непроницательности...» (Там же. С. 77). Время движется в одном направлении от прошлого к будущему, оно непрерывно, «время, не внемля глаголу безумия, течет в порядке непрерывном» (Там же. С. 99). Для русского мыслителя, отрицающего ньютонианское «пустое» пространство, «все, что существует, не может иначе иметь бытия, как находиться где-либо, ибо хотя пространство есть понятие отвлеченное, но в самом деле существующее, не яко вещество, но как отбытие оного» (Там же. С. 85). Земное пространство и время соотносятся им с «вечностью», «бесконечностью», «безмерностью» пространственно-временных характеристик Космоса.

Радищев был сторонником атомистической теории М. В. Ломоносова. При этом, утверждая «разделимость вещественности» как свойство материи, Радищев высказывает мысль о возможности ее деления «до бесконечности».

Во взглядах на человека русский философ стоит также на материалистических позициях. Человек связан с природой, представляет собой высшую форму ее развития, вместе с тем человек обладает рядом специфических свойств, отличающих его от животных: 1) «возничный», т. е. вертикальный образ хождения; 2) «истинное отличие человеческого мозга»; 3) «чудодейственная речь»; 4) стремление к самосовершенствованию; 5) способность к труду благодаря развитию руки (Там же. С. 48—51).

Сознание человека является порождением его мозга, т. е. «вещественности», а человеческое воображение «следует в начале своем всегда внешним влияниям» (Там же. С. 64). Вместе с тем сознание, «мысленность», душа являются достаточно сложными, до конца не понятными особенностями человеческого организма, и ученым «посредством «вещественности» надлежит изучать, выявляя пока нераскрытую его специфику» (Там же. С. 139—140). Одной из первых задач является познание возможности «бессмертия души». Материалистически трактуя сущность человека и сознания, А. Н. Радищев приходит к выводу о смертности души, но не останавливается на этом и во второй половине трактата приводит доводы в пользу ее бессмертия, вступая в противоречие с ранее высказанными утверждениями и уходя «в область догадок» (Там же. С. 140—141).

Гносеология русского мыслителя носит материалистический характер. Несмотря на отдельные скептические высказывания по

поводу невозможности при современном состоянии науки проникнуть в сущность явлений, он вме те в тем утверждает, что «человек имеет силу быть о вещах сведому» (Там же. С. 59). Он пишет: «И как не возгордиться человеку во бренности своей, подчиняя власти своей звук, свет, гром, молнию, лучи солнечные, двигая тяжести необъятные, досязая дальнейших пределов Вселенной, постигая и предузнавая будущее» (Там же. Т. 1. С. 180). Радищев исследует пути и возможности человеческого познания и считает, что оно состоит из трех ступеней: «чувственного опыта», «разумного опыта» и «рассудка». Источником познания являетс ' чувственный опыт. Ощущения, будучи образами объективного мира, встречают на своем пути препятствия, которые преодолеваются разумным опытом — переходной ступенью между чувственной и рациональной формами познаг ія. В философском трактате «О человеке... » Радищев не смог органично соединить сенсуалистические ‹ ı рационалистические моменты в теории познания. С одной стороны, он заявляет, что познание строится на чувственном и разумном опыте, с другой — утверждает исключительную активность и действенность рассудка в постижении природы. Русский мыслитель не смог преодолеть метафизическую ограниченность материализма XVIII века и понять диалектику познания. Вместе в тем он, как ни один философ до него, увидел тесную связь обеих ступеней познания.

Революционер и мыслитель, «Радищев явился у нас первым в ряду тех передовых учителей жизни, между которыми такое видное место заняли потом Чернышевский и Добролюбов» (Плеханов Г. В. Собр. соч. М., 1925. Т. 22. С. 353). Не менее значительна и другая сторона его революционной идеологии: «Он также первый в России революционер, задумавшийся над трудностью и сложностью пути революции, ответственностью революционной мысли и, особенно, революционного действия» (Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г. Запретная мысль обретает свободу: 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966. С. 302).

Антропологически-материалистическое решение Радищевым проблемы человека и подчиненных ей проблем онтологии, гносеологии, этики и социологии делает его одним из основоположников философской антропологии русской философии.

Глава 6

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

XIX век — новый, значительный этап развития русской философии. Он ознаменовал ее выход к классическому совершенству законченных форм и идей, к открытиям и предвидениям. Это было время сближения русской философии с европейской, их взаимообогащения, а во многих случаях — и противостояния.

XIX век начался «либеральной весной» Александра I, когда в России открылись сразу несколько университетов, а философию стали преподавать даже в гимназиях. Идеи «просвещенного абсолютизма» обосновывались теорией естественного права. Известные политические деятели М. М. Сперанский и В. Ф. Мордвинов предлагали реформировать политическую и социальную жизнь страны. Им противостояли значительные консервативные силы, отстаивающие ведущую роль церкви. Наиболее одиозными фигурами были обер-прокурор Синода, председатель Библейского общества, министр просвещения А. Н. Голицын, при котором в 1817 году министерство народного просвещения было объединено с ведомством духовных дел и началась атака на философию, и адмирал А. С. Шишков — Президент Российской Академии наук, министр народного просвещения, прославившийся своей формулой: польза от философии не доказана, а вред — несомненен.

Поддержку правительства получило русское масонство. Как внецерковное религиозно-философское течение, «отклоняющее официальную религию, сводящуюся к внешнему поклонению и обрядности, превращенную в политическое средство, нетерпимую к иноверцам и еретикам, течение, проповедующее углубленное самопознание и нравственное самосовершенствование, призывающее положить в основание гражданских законов принцип свободы, понимаемый хотя бы крайне ограниченно, как принцип свободы в сфере нравственности, масонство входило в коллизию с ортодоксальным православием. Но основным своим острием масонство оказалось направленным против либерально-буржуазных, демократических, рационалистических, материалистических идей. Война же с просветительским мировоззрением — одна из главных забот социально-философской публицистики масонов конца XVIII — начала XIX в.» (Пустарнаков В. Ф. К вопросу о типологии течений русской философско-исторической и социологической мысли второй половины XVIII — первой трети XIX в. // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1990. Вып. 5. С. 16). В 1821 году русское масонство прекратило свое официальное существование.

Созданная в России в начале XIX века школа русского просветительского идеализма была представлена натурфилософскими доктринами профессоров-шеллингианцев Д. М. Велланского и М. Г. Павлова, московским кружком «любомудров» (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов и др.), а в 30-е годы — кружком Станкевича.

Д. М. Велланский (Кавунник) (1774—1847) после окончания Медико-хирургической академии в течение трех лет слушал лекции Шеллинга и Стеффенса в Вюрцбургском университете, а затем, получив звание профессора, вел преподавательскую деятельность в Петербургской медико-хирургической академии (1814—1837). В ряде своих работ — «Пролюзия к медицине как основательной науке» (1805), «Биологическое исследование природы» (1812), «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика» (1831) он высказывал натурфилософские идеи о природе, порожденной Богом («абсолютной сущностью»), о тождестве бытия и мышления, которые были близки объективному идеализму Шеллинга. Но в некоторых существенных моментах Велланский преодолел априоризм Шеллинга, отрыв теории от практики, естествознания от опыта. Он был одним из первых русских додарвиновских эволюционистов, включивших человека в линию единой развивающейся природы. С одной стороны, он трактовал специфику человека через особенности его организма, с другой — полагал в нем божественное начало. Большое значение философ придавал такому качеству человека, как воля, посредством которой он «выходит из местных и временных обстоятельств жизни и стремится к цели», т. е. к целесообразной деятельности. Наконец, человек, по Велланскому, «член или орган» человеческого общества, государства, действующий в рамках созданной им культуры.

Последователем Шеллинга был профессор минералогии и сельского хозяйства Московского университета М. Г. Павлов (1793—1840), автор таких известных работ, как «О способах исследования природы» (1825), «Натуральная история» (1830), «Достоинство идеализма в нравственном образовании человека» (1832), «Основания физики» (1833—1836). В этих работах естественнонаучный материал противостоял религиозно-идеалистическим шеллингианским позициям автора. Павлов критиковал метафизический материализм и применял диалектический метод в исследовании природы и человека.

В 1823 году в Москве возникает кружок, названный его членами «Обществом любомудров». Формирование философских идей членов кружка происходило под влиянием лекций М. Г. Павлова. Как писал один из его членов, «рядом с возникновением деятельности чисто литературной в Москве стала возникать в это время новая умственная деятельность под влиянием философии Шеллинга. В 1821 году профессор М. Г. Павлов по возвращении из-за границы читал в университете и университетском Благородном пансионе лекции о природе. Впечатление от его лекций было сильное и плодоносное, возбудившее в тогдашнем поколении москвичей сочувствие к философии

германской. Одним из первых его поборников явился тогда питомец Московского университета кн. В. Ф. Одоевский, собиравший у себя небольшой круг молодых литераторов во имя любомудрия» (Кошелев А. И. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 7). В кружок входили В. Ф. Одоевский, А. И. Кошелев и др. Они выпускали альманах «Мнемозина», задачей которого среди прочего было «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии; положить пределы нашему пристрастию к французским теоретикам» (Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 2. С. 188—189).

Самым известным из членов кружка был В. Ф. Одоевский (1803—1869) — эстет, литератор, представитель философского романтизма. В начале своей философской эволюции он тяготел к натурфилософии, утверждая необходимость «познания живой связи всех наук». Затем было краткое увлечение мистицизмом, и, наконец, переход к шеллингианству. В самом известном своем произведении «Русские ночи» (1844) В. Ф. Одоевский с шеллингианских позиций рассматривает большинство философских понятий. При этом он выступает воинствующим противником любой односторонности, поскольку «односторонность есть яд нынешних обществ и тайная причина всех жалоб, смут и недоумений» (Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 35).

Исходя из этих позиций, философ протестует против односторонней абсолютизации рассудка («рассудок, представленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм, дальше сего идти он не мог»), ратует за его связь с интуицией: «Великое дело понять инстинкт, т. е. возвести его в степень разумности». В. Ф. Одоевский исходит из того, что в человеке «слиты три стихии» — верующая, познающая и эстетическая, поэтому в основу философии должна быть положена не только наука, но и религия, и искусство. В целостном их соединении и заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории. Философ считает, что основная проблема философии — человек, в котором эти три сферы и находят свое единство.

В своих размышлениях о человеке В. Ф. Одоевский следует христианскому учению о первородном грехе. Человек силен и слаб одновременно. Источником его силы является то, что он «часть Божества», в нем нет зла. Но поскольку он зависит от природы, «принужден черпать из природы средства для своей жизни», он слаб и причастен к злу. Поэтому человек не должен «беспрестанно восхвалять природу», ибо это «убивает в человеке мысль о падении природы вместе с человеком», но как вершина развития природы, ее хозяин, он не должен и пренебрегать ею, ибо «грубые физические силы, ныне едва одолеваемые человеком, сбросят свои оковы... и природа станет больше одолевать человека». Познание, красота, любовь спасут человека, считает философ: «В эстетическом развитии человека символически и проро-

чески преобразуется будущая жизнь... которая даст эту цельность, какая была в Адаме до грехопадения» (цит. по: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. М., 1913. Т. 1, ч. 1. С. 444—461).

Эти и подобные христианские взгляды В. Ф. Одоевского не помешали ему в 50—60-е годы проделать философскую эволюцию от объективного идеализма к естественно-историческому материализму, чему способствовало его многолетнее увлечение естествознанием.

Заслуги В. Ф. Одоевского были оценены не только на родине, но и в Германии. Иенский университет присвоил ему почетное звание магистра философии.

Шеллингианцем, известным русским философом, эстетиком, одним из родоначальников антропологизма в России был А. И. Галич (178? — 1848). После окончания Главного педагогического института он в течение трех лет готовился к профессорскому званию в Геттингене, там он познакомился с шеллингианством, и Шеллинг навсегда остался для него «мыслителем первой величины». А. И. Галич считал, что философия Шеллинга «не есть только отвлеченное, мертвое, определенное для одних кабинетов, но святое и житейское, проводящее истинный опыт в связь с разумным ведением, которое посему многообразнее и живее других новейших систем» (Галич А. И. История философских систем. СПб., 1819. Т. 2. С. 297).

Вернувшись из Германии, он занимает кафедру в Петербургском педагогическом институте, а с 1819 года — в Петербургском университете. В 1821 году после инспирированного реакционером Руничем «суда над профессорами» преподавательская деятельность А. И. Галича была насильственно прервана. После смерти А. И. Галича ректор Петербургского университета П. А. Плетнев на торжественном акте университета 7 февраля 1849 года сказал: Галич «справедливо признан у нас в России родоначальником системы той философии, которая глубокими идеями развивает деятельность любознательного ума» (Годичный торжественный акт в СПб университете, бывший 7 февраля 1849 г. СПб., 1849. С. 15).

А. И. Галич стоял у истоков русской антропологической философии. В своей главной книге «Картина человека» (1834) он создает философскую коцепцию «человековедения»: «...покушение европейского ума разгадать человека предостерегает нас от направлений односторонних: они поставляют нам в обязанность признать цену благонамеренных трудов, не увольняет, однако ж, и от собственных суждений о предмете... но вместе с тем они указывают нам и на первоначальный источник человековедения, — на жизнь, которая при всем многоразличии форм остается сама себе равною, нераздельною, — на жизнь, которая при всем многоразличии форм и может и должна охватывать или обнимать мыслью порядок, закон и дух временных движении» (Галич А. И. Картина человека. СПб., 1834. С. 35). Он пытается рассмотреть

физическое и духовное в человеке в их взаимообусловленности; антропология, по Галичу, «не есть физиология, не есть психология, ибо она должна объяснить и духовное и материальное в жизни человека» (Там же. С. 4). Галич исследует «человека в разуме общей природы» как телесно-духовную организацию. В человеке есть нечто «первоначальное», вложенное в него Богом, — это его «сущность», «идея» (Там же. С. 39), и «производное», приобретенное «ходом человечества в истории». Хотя человек находится в зависимости от природы, но только через человека «жизнь на земле... достигает цели, к которой стремится через все ступени исторического своего развития» (Там же. С. 59). Благодаря своей духовной натуре, человек становится свободным, а при помощи разума он познает мир и самого себя, переходя от индивидуального опыта к коллективному опыту всего человечества. Галич пишет: «Пускай сведения о самом себе, составляя источник и основу человекознания, будут такие, до которого жизнь человечества достигается в совокупной массе людей, т. е. в истории, которая извне беспрестанно и возбуждает, и дополняет усилия наших мыслителей, занятых своим назиданием» (Там же. С. 12). В работах «Всеобщее право», «Философия истории человечества» и др. философ пытается построить обобщающую теорию, которая бы, исходя из природы человека, объясняла мир, человека и общество. Эти книги сгорели вместе с его библиотекой в пожаре 1840 года.

Высшей точкой развития русской общественной мысли первой четверти XIX века были политические программы, философия и социология декабристов. Как писал А. И. Герцен в работе «О развитии революционных идей в России», «14 (26) декабря действительно открыло новую фазу нашего политического воспитания, и — что может показаться странным — причиной огромного влияния, которое приобрело это дело и которое сказалось на обществе больше, чем пропаганда, и больше, чем теории, было само восстание, геройское поведение заговорщиков на площади, на суде, в кандалах, перед лицом императора Николая, в сибирских рудниках... Безмолвию, немому бездействию был положен конец; с высоты своей виселицы эти люди пробудили душу у нового поколения; повязка спала с глаз» (Герцен А. И. Эстетика. Критика. Проблемы культуры. М., 1987. С. 230—231).

Декабризм представлял собой прежде всего политическое течение, поэтому программные документы декабристов («Конституция» Н. М. Муравьева, «Русская Правда» П. И. Пестеля), высказывания видных идеологов декабризма имели общие социологические и политические идеи. Декабристы выступали за уничтожение самодержавия и крепостного права, установление конституционной монархии. Они были сторонниками равенства граждан, свободы слова, печати, вероисповедания, верили в правовую справедливость в деятельности государства. В своих социологических высказываниях они ссылались на теории естественного права и общественного договора, считали, что правительство су-

ществует для блага народа, а народ существует для собственного блага. Декабристы были дворянскими революционерами, и дворянский элемент в их социально-политических программах сохранялся в виде романтических принципов.

Самым значительным памятником декабристской идеологии является «Русская Правда» П. И. Пестеля (1793—1826).

Целью будущего государственного устройства России, считает Пестель, должно быть обеспечение «возможного благоденствия всех и каждого» (Пестель П. Русская Правда // Восстание декабристов: Материалы. М.; Л., 1950. Т. 7. С. 115). А чтобы «благоденствие» понималось однозначно, его критерием определяется такая государственная деятельность, целью которой является общественное благополучие. Для этого, полагал П. Пестель, необходимо прежде всего реорганизовать аграрные отношения, которые должны строиться с учетом двух моментов. Во-первых, «земля есть общая собственность всего рода человеческого, а не частных лиц, и поэтому не может быть она разделена между несколькими только людьми, за исключением прочих» (Там же. С. 182). Во-вторых, у людей всегда будет потребность в частной собственности на землю. П. Пестель учитывал оба момента и объединял их. Он считал необходимым разделить весь земельный фонд в государстве на две части — общественную и частную.

Общественная часть земли должна принадлежать всему волостному обществу как его непременная собственность, которая не продается, но может быть отдана во временное бесплатное пользование членам волости. Они могут использовать полученную землю по своему усмотрению для производства необходимого продукта. При этом Пестель делал существенную оговорку: частная собственность на землю не должна лишать граждан «необходимого для жития». Другими словами, общество должно обеспечить граждан всем необходимым для их существования, а затем «помышлять о приобретении изобилия» (Там же. С. 183).

В «Русской Правде» П. Пестеля предложены различные варианты государственного устройства, организации власти, жизни окраин и т. д. Многие из них представляют интерес и сегодня.

Декабристы общественные науки и особенно философию считали сильным оружием в борьбе против самодержавия и крепостного права. Как писал А. А. Бестужев, «философия есть необходимый предмет для общественного благосостояния» (Сын Отечества. 1819. № 21. С. 79).

Философские взгляды декабристов на мир, человека, на познание отличались разнообразием. Самыми известными среди декабристов-идеалистов были М. С. Лунин и П. С. Бобрищев-Пушкин, создавший на поселении религиозную «Конгрегацию», за что декабристы называли его «начальником секты» и «новым Магометом».

Большинство декабристов придерживалось материалистических и атеистических взглядов. Известным атеистом был поэт-

декабрист А. И. Барятинский (1794–1844), автор оды «О Боге» и работы «О происхождении человеческого слова». По свидетельству декабриста А. Беляева, в этом не дошедшем до нас произведении поэт доказывал, что человек произошел «от обезьяны, силами материи, как и все другие животные». Он «сам изобрел язык, начав со звуков междометия, составляя его из звуков односложных, двусложных и т. д.». Возникновение языка декабрист связывал не только с отражательной деятельностью мозга, но и с историей общества, народа, который является его творцом (см.: Беляев А. Жизнь в Чите // Русская старина. 1881. № 4. С. 814).

«Первостатейным философом» декабристы называли П. И. Борисова (1800–1854). В своих работах, посвященных различным областям знания («Мысли об основании землеописательной науки», «Исторические занятия», «О преступлениях и наказаниях»), он развивал материалистический взгляд на мир, писал о материальном единстве мира, о его атомном строении, о происхождении Вселенной.

Несомненный интерес представляет работа И. Д. Якушкина (1743–1857) «Что такое жизнь?». В ней декабрист утверждает общность органической и неорганической природы, развивает эволюционно-материалистический взгляд на природу человека, считая его, в противоположность богословам, не созданием божьим, не «альфой и омегой мироздания», а лишь звеном «бесконечной цепи творения» (Якушкин И. Д. Записки, статьи, письма. М., 1951. С. 182). Он высказывал мысли о диалектике чувственного и рационального познания, о единстве знания и практики, выступал против агностицизма Канта, его попыток примирить науку с религией.

Самобытным философом, деистом-материалистом был М. А. Фонвизин (1788–1853). Он автор значительных философских произведений: «Обозрение истории философских систем», «Физиология человека, рассматриваемая в нынешнем ее состоянии», «По вопросам психологии», «Классификация наук», «Обозрение проявлений политической жизни в России». В них философ высоко оценивал «врожденное стремление» человека познать мир, «постигнуть: первую причину сущего, собственно существо свое и мир его окружающий». Считая философию «наукой наук», М. А. Фонвизин выделял в ней «гуманное» содержание. Философия, таким образом, приобретала позитивный характер и «действование», т. е. моральную оценку. В результате человек получал «высшее ведение» — своего рода интуицию, богооткровение, которое подготавливало «сердечную почву к принятию семян веры, возбудив в человеке желания самопознания и представя ему идеал того, что он должен быть» (Фонвизин М. А. Обозрение истории философских систем // Из истории русской философии XIX — начала XX века. М., 1969. С. 289).

Влияние декабристской идеологии на русскую общественную мысль, на практику революционной борьбы, особенно на фор-

мирование нарождающейся революционной демократии, было огромным.

Развитие русской общественной мысли, философии и социологии в последекабристское время определялось спором-диалогом славянофилов и западников. К нему в той или иной степени имели отношение все русские философы XIX века, начиная с 40-х годов. Именно с этого момента самобытная русская философия теоретически начала осваивать проблему «Россия и Европа», осмысливать «русскую идею». Варианты ее решения предлагали как славянофилы (И. Киреевский, А. Хомяков, Ю. Самарин и др.), так и западники (П. Чаадаев, Т. Грановский, В. Белинский, А. Герцен и др.). Большинство западников тяготело к материализму и позитивизму, а в политическом отношении — к революционно-демократическому радикализму.

У истоков русской революционно-демократической идеологии стоял В. Г. Белинский (1811—1848). Он был членом кружка Н. В. Станкевича, где вместе в ним и М. А. Бакуниным прошел через увлечение философией Шеллинга, Фихте, а позднее и Гегеля. Несмотря на сильную приверженность идеям этих философов, Белинский не мог примириться с абстрактным характером их философии. В своих работах он требовал следовать действительности и только ей. Позднее критическое отношение к немецкому идеализму у В. Г. Белинского усилилось, но он остался верен демократической идее «отрицания, как исторического права... без которого история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото». Произошло освобождение от гегелевской формулы примирения с действительностью. Белинский не только проклинал себя за прошлые ошибки: «Проклинаю мое глупое стремление к примирению с гнусной действительностью» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1956. Т. 11. С. 556), но и искал выход: «Что же делать при виде этой ужасной действительности? Не любоваться же на нее, сложа руки, а действовать елико возможно, чтобы другие могли жить, если нам никак нельзя было жить. Как же действовать? Только два средства: кафедра и журнал — все остальное вздор» (Там же. С. 581).

После того как Белинский распрощался с примиренческими взглядами, он постепенно перешел на позиции воинствующего материализма. Пора было «раскланяться с Егором Федоровичем», как Белинский называл Гегеля. «Я давно уже подозревал, что философия Гегеля только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к <...> не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними» (Там же. Т. 12. С. 22). Но Белинский принял рациональные стороны этой философии — идеи диалектики и развития. Критикуя идеализм («метафизику»), он защищал материалистическую точку зрения на мир: «Законы ума должны наблюдаться в действиях ума. Это дело логики, науки, непосредственно следующей за физиологией, как физиология следует за анатомией. Метафизику к черту, это слово означает сверхнатуральное, следовательно, нелепость, а логика, по самому своему этимологическому значению, значит и мысль, и

слово. Она должна идти своею дорогою, но только не забывать ни на минуту, что предмет ее исследований — цветок, корень которого в земле, т. е. духовно, которое есть не что иное, как деятельность физического» (Там же. С. 331). Одновременно усиливался атеизм философа. В одном из писем А. И. Герцену Белинский в январе 1845 года писал: «Истину взял я себе — и в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут» (Там же. С. 250).

Революционным демократом был и А. И. Герцен (1812—1870). Можно выделить три периода формирования его взглядов. Первый — период становления мировоззрения (до 1839 года), он как бы создает фундамент для утверждения материалистических и социалистических взглядов русского мыслителя. Во второй период (1840—1846) Герцен усваивает и перерабатывает гегелевскую философию. Идет «дальше Гегеля к материализму» (Ленин), создает основные философские труды, развивает материалистические взгляды на природу и познание. Третий период совпадает с переездом Герцена в Западную Европу в 1847 году. Рушатся его абстрактные мысли о революции, это период обоснования теории «русского» общинного социализма, материализма и атеизма, последовательного революционного демократизма, провозглашения борьбы против крепостничества и самодержавия.

В философском развитии «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 256). Свою философскую систему он называет реализмом, поскольку его не удовлетворял не только идеализм, но и материализм. Для Герцена «идеализм не что иное, как схоластика протестантского мира» (Герцен А. И. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1964. Т. 3. С. 99), он оторван от науки и практики повседневной жизни. Герцен считает, что мысль без дел мертва, что философия и частные науки могут существовать лишь в единстве: «...философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм», а «эмпирия, довлеющая себе вне философии — сборник, лексикон, инвентарий» (Там же. С. 101).

Он критикует материалистов XVII—XVIII веков за непонимание самодвижения материи, идеи развития, активности мышления, его объективной природы, социально-исторической сущности. В гносеологии «материалисты никак не могли понять объективность разума, и оттого, само собою разумеется, они ложно определяли не только историческое развитие мышления, но и вообще отношение разума к предмету, а с тем вместе и отношение человека к природе. У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом» (Там же. С. 301). Неудивительно поэтому, что «материализм со стороны сознания, мето́ды стоит ниже идеализма» (Там же. С. 266).

Герцен не только материалист, доказывающий первичность объективного мира, но и диалектик, пытающийся с материалистических позиций обосновать тождество бытия и сознания.

Однако не во всех областях философского знания Герцен остается верен диалектике. Так, в определении критерия истины он явно склоняется к рационализму, утверждая, что критерием истины является лишь разум: «Что разумно, то признано человеком; другого критериума человек не ищет: оправдание разумом — последняя безапелляционная инстанция» (Там же. С. 125).

Герцен пытается найти теоретическое обоснование социалистическому переустройству общества, выработать революционную теорию. Он справедливо выдвигает проблему неравномерности в развитии народов, но решает ее как проблему смены социально-культурных циклов («миров»), связывая их с определенным миросозерцанием. Герцену была близка идея о «старой Европе», не имеющей сил для социальных изменений, и «молодой» России, которая через сельскую общину придет к социализму. Он явился создателем утопической теории «русского» общинного социализма, посвятив ему ряд статей: «Россия», «Русский народ и социализм», «Письмо русского к Маццини», «Старый мир и Россия» и др.

Дальнейшее развитие идей материализма и революционного демократизма в России происходит в 60-е годы и связано с именами Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева и Н. Г. Чернышевского. К революционным демократам примыкали русские естествоиспытатели XIX века (И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, И. П. Павлов, И. И. Мечников, К. А. Тимирязев и др.), которые своими трудами способствовали развитию естественнонаучного материализма, а в конечном итоге — и материализма философского. Исследуя вклад русских естествоиспытателей в развитие материализма в России, В. И. Ленин подчеркивал именно «*неразрывную* связь стихийного материализма естественников с *философским материализмом*» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 367).

«Сложилось целое философское направление, не порывавшее прочных связей с естествознанием. Оно стало одним из звеньев русской и всемирной истории философии» (Сухов А. Д. Русская философия: Пути развития. М., 1989. С. 177).

Значительное влияние на развитие философской мысли в России, начиная с 40-х годов XIX века, оказал позитивизм. Он имел в русской философии своих последователей и критиков. Одним из первых подверг критике позитивизм В. Г. Белинский, который увидел в О. Конте метафизика и идеалиста, не сумевшего оторвать философию «от всего фантастического и мистического»: «Конт пробавляется стариною, думая создать новое... Конт не видит исторического прогресса, живой связи, проходящей живым нервом по живому организму истории человечества. Из этого я вижу, что область истории закрыта для его ограниченности... От Конта не пахнет гениальностью» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 330—332).

Однако позитивизм, начиная с 60-х годов, прочно завоевывает позиции в русской философии. Интерес к позитивизму испыты-

вают многие русские естествоиспытатели и народники (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский и др.). Самым значительным философским авторитетом революционного народничества был П. Л. Лавров (1823—1900). Он считал, что ни материализм, ни идеализм не могут быть философией будущего. Каждое из этих философских направлений имеет свои недостатки: материализм не смог дать научную картину связи «феноменологии рационально мыслящегося духа» и мира «объективных явлений», а идеализм не может справиться со «специальными науками, оперирует ненаучными метафизическими понятиями» (Лавров П. Л. Философия и социология. М., 1965. Т. 1. С. 631—634).

Лавров полагал, что ограниченность этих «двух главных рационалистических учений» преодолевает его антропологическая философская система, в которой «основной точкою исхода философского построения является человек, проверяющий себя теоретически и практически и развивающийся в общежитии» (Там же. Т. 2. С. 633—634).

Антропологическая философия, включающая в себя философию природы и философию духа, должна быть, по Лаврову, субъективно-объективной философией жизни, борьбы и одновременно научной философией. Он делил философию на две части: теоретическую и практическую. Предмет теоретической философии — проблемы научного знания об объективном мире, проблемы онтологии и гносеологии; предмет философии практической — проблемы жизни человека, рассматриваемые с субъективных позиций исследователя. Неоднократно заявляя о необходимости союза науки и философии, он, однако, считал, что философия своего специфически научного знания не создает; она является вторичным по отношению к специальному знанию, объединяет его, вырабатывая «понимание мира в его целом на почве специального знания».

Идеи О. Конта о том, что вне науки нет философии, его позитивистская апология научного знания, «скептицизм в отношении всякой метафизической теории» увлекли Лаврова, он приходит к выводу, что «состояние специальных наук должно указывать философской системе важнейшие пункты, которые она должна охватить» (Там же. Т. 1. С. 621). Однако Лавров, как знаток и сторонник гегелевской диалектики, не мог принять метафизичность позитивизма. Он считал, что «истинная философия нашего времени должна включать в себя гегелизм» (Там же. С. 505), центральной, цементирующей составляющей его философской системы была идея развития («эволюционизм»).

Несмотря на большую увлеченность позитивизмом, русский философ сумел разглядеть его главный недостаток — претензию называться философской системой. Лавров утверждал, что позитивизм — «философия наименее философская, ограничивающаяся наиболее областью эмпиризма и придающая наименее значения объединяющей мысли».

В отличие от П. Л. Лаврова другой русский народник Н. К. Михайловский (1842—1904) был абсолютным сторонником философии О. Конта. В работе «Суздальцы и суздальская критика» он заявляет: «Вместе с обеими фракциями учеников Конта я прини-маю основные положения позитивизма о границах исследования». Вслед за позитивистами и неокантианцами он отказывается от решения основного вопроса философии, полагая, что их учение снимает противоположность материализма и идеализма. Правда, Михайловский, в отличие от других позитивистов, не считает этот вопрос псевдопроблемой, но утверждает, что из-за своей абстрактности он не имеет прямого отношения к практической философии.

Философ не отрицает ни материи, ни объективной закономерности в природе. В гносеологии Михайловский эмпирик, утверждающий, что «все наше психическое содержание без остатка... обязано своим происхождением опыту», поскольку «ни вне нас, ни внутри нас мы не можем признать существование каких-либо особых деятелей, дающих нам, помимо опыта, готовые решения насчет наших отношений к природе и к другим людям» (Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 1. С. 129). Далее, «данные опыта необходимо группируются в известном порядке, т. е. обобщаются, теоретизируются, а теории необходимо вытекают из данных опыта и наблюдений» (Там же. С. 216). Однако русский философ заявляет о том, что опыт носит субъективный характер, его определяет не объект, а «известный нервный аппарат воспринимающего субъекта» (Там же. Т. 3. С. 345). Здесь намечается прямой путь к агностицизму. Михайловский отрицает познаваемость вещей. Он пише : «Человек может познавать только явления и те постоянные отношения, в которые они становятся друг другу. Сущность вещей — вечная тьма» (Там же. Т. 1. С. 104—105).

Позитивисты в России по-разному относились к первоосновам учения: от безоговорочного признания до попыток их развития (см.: Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М., 1990). Самым значительным русским философом-позитивистом второй половины XIX века был В. В. Лесевич (1837—1905). Он родился в селе Денисовка Лубенского уезда Полтавской губернии в состоятельной дворянской семье. Рано осиротел. В 1849 году В. В. Лесевич поступил в Киевскую гимназию, а через год — в Петербургское артиллерийское училище. После окончания училища он три года служил на Кавказе в действующей армии.

По возвращении с Кавказа Лесевич был зачислен в Петербургскую военную академию, где подружился с П. Л. Лавровым, оказавшим сильное влияние на формирование его мировоззрения. По окончании академии Лесевич вышел в отставку и переселился в деревню, где на свои деньги создал первую на Украине сельскую школу, вскоре закрытую жандармами.

В 60-е годы он побывал за границей, в том числе в Лондоне у А. И. Герцена. В это время появляются его первые философские

работы, среди которых статья «Очерк развития идеи прогресса». Большой общественный резонанс имела его работа «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» (1877), в которой он предложил пересмотреть основные постулаты позитивизма и приспособить их к новым потребностям. Значительное влияние в этот период на Лесевича оказал Авенариус, активным переводчиком и корреспондентом которого, пропагандистом его идей он оставался до конца жизни.

В 1879 году по приказу петербургского губернатора В. В. Лесевича высылают в Сибирь, где он пробыл девять лет. Лесевич не был активным революционером, но он знал многих руководителей «Народной Воли», сотрудничал в большинстве прогрессивных русских журналов, дружил с Н. К. Михайловским.

Можно выделить три этапа в развитии философских взглядов В. В. Лесевича. Сначала (1868—1877) он выступал классическим представителем контовского позитивизма. Но убедившись, что О. Конт не дал гносеологических оснований для тезиса о самоограничении научного познания сферой явлений, Лесевич пытается осуществить синтез позитивизма с неокантианским критицизмом (второй этап, 1877—1900). В последние годы жизни (третий этап) философ склоняется к эмпириокритицизму, о симпатии к которому он заявляет в письме к Г. Туманову: «Моя единственная философская тема — „эмпириокритицизм Авенариуса"». В работах «От Конта к Авенариусу» (1904) и «Эмпириокритицизм, как единственная научная точка зрения» (1909) отражен переход от ортодоксального позитивизма к эмпириокритицизму. Уже после смерти философа В. И. Ленин отзовется о нем, как о «первом и крупнейшем русском эмпириокритике».

В. В. Лесевич считал позитивизм самым совершенным философским учением, примиряющим философию и конкретные науки, материализм и идеализм, делающим социологию точной наукой. По Лесевичу, философия не должна существовать как отдельная специальная область исследований. «Позитивизм опирается на науку, положительная философия ничего не знает и знать не хочет о том, что не знает наука» (Лесевич В. В. Собр. соч. М., 1915. Т. 1. С. 56).

В. В. Лесевич критикует как идеализм, абсолютизирующий идеальные начала, так и материализм, абсолютизирующий вещество, невидимую материю. Оба они абстрактны, в то время как позитивизм опирается только на наблюдаемое и, следовательно, познаваемое. Все остальное позитивизм исключает как непознаваемое. Хотя русский философ и стоит на позициях контовского эмпиризма и агностицизма, он допускает, что в мире может существовать нечто вне непосредственного опыта. Лесевич отрицает абсолютное («супранатуральное»), в том числе и в познании. Все в мире должно соотноситься с опытом. В этом смысле мир представляется ему совокупностью явлений, не имеющих сущности, а если она и есть, считает он, то человеку недоступна. Действитель-

ность субъективируется человеком, поскольку явления, хотя и находятся вне человека, им подтверждаются.

В. В. Лесевич — сторонник контовского учения о трех стадиях истории человеческой мысли: 1) стадии религии, фантазий, когда мышление инстинктивно и признает сверхъестественные силы, божественное откровение; 2) стадии метафизики, когда мышление оперирует абстракциями, а Бог заменяется абстракцией Абсолюта, идеи, мирового разума; 3) стадии позитивной, когда фантастическое и абсолютное заменяются опытным, «положительным» знанием. Социальный прогресс также проходит три стадии развития. Он связан с умственной деятельностью человека. Философию истории, изучающую только динамику социального прогресса, позитивисты заменяют социологией, более точной наукой, изучающей не только динамику, но и статику, т. е. теорию организации общества как цельного организма.

В русской философии XIX века значительное место занимает религиозно-идеалистическая философия профессоров духовных академий Ф. А. Голубинского, В. Н. Карпова, Ф. Ф. Сидонского, О. М. Новицкого и др. Хотя они и не разделяли многих положений ортодоксального православия, религия была для них универсальным инструментом познания мира. О. М. Новицкий писал: «Религия есть такая область сознания, где разрешаются все загадки мира, где примиряются все противоречия мысли, где успокаиваются все печали и тревоги сердца, — есть область вечной истины, вечного покоя, вечного мира; только религия, а не мышление о ней, дарует человеку блаженство; и поэтому-то — повторим снова, — вера выше знания, религия выше философии» (Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860. Ч. 1. С. 14—15). Вместе с тем русские религиозные философы считали возможным использовать наряду с религиозным рационалистические доказательства бытия Бога, истинности Священного Писания, допускали рационалистические объяснения сущности человека и человеческой истории. В гносеологии философы-«академисты» придерживались теории «двойственности истины» и считали, что Бога, человека и мир можно познать не только через откровение и религиозно-мистическое чувство, но и при помощи интеллектуальной интуиции. Каждый из них по-своему пытался осуществить синтез религии и философии. Так, Ф. А. Голубинский (1797—1854) создал своеобразный вариант априористического теизма — концепцию «умозрительного богословия», противостоящую низшей «философии как ведения или знания». Известный переводчик Платона профессор В. Н. Карпов (1798—1867) назвал свою философскую систему «трансцендентальным синтезом», по его мнению, она преодолела непоследовательность «рационалистического автотеизма» и «логического формализма» Гегеля. В то же время профессор Ф. Ф. Сидонский (1805—1873) стоял на прогегельянских позициях. В своем «Введении в науку филосо-

фии» он отказался от ортодоксального теизма, утверждая, что в христианской философии надо двигаться не от Бога, а к Богу, и поэтому идея Бога должна стать конечным пунктом философии. «Трансцендентальный монизм» В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828—1891) также использовал некоторые идеи философии религии Гегеля и, кроме того, основные положения философии всеединства Вл. Соловьева.

Наиболее полно проблема человека рассматривалась в «философии сердца» киевского профессора П. Д. Юркевича (1826—1874) и в православно-философской антропологии казанского философа-теиста В. И. Несмелова (1862—1937), посвятившего ее разработке фундаментальный двухтомный труд «Наука о человеке». Первый исследователь творчества В. И. Несмелова Н. Бердяев писал о нем: «Несмелов — самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых замечательных религиозных мыслителей. По своей религиозной и философской антропологии он интереснее Вл. Соловьева, но в нем, конечно, нет универсализма последнего, нет размаха мысли, нет такой сложной личности» (Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1971. С. 140).

В «Науке о человеке» В. И. Несмелов исследует историческое изменение предмета философии и приходит к выводу, что «еще в древнее время, по грубой ошибке Аристотеля, за предмет философии был принят не человек, а мир, и мир не в отношении его к человеку, а мир в себе самом, т. е. совершенно независимо от человека» (Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1905. Т. 1. С. 303). Но человека интересует не только мир в его данности, но и его собственное положение в этом мире, знание о себе самом. Поэтому и философия должна обратить свой взор на человека, стать «специально наукою о человеке — не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни» (Там же. С. 305). Объем вопросов, решаемых при этом философией, достаточно велик, и важнейшими среди них являются три кантовских вопроса: «Что есть человек, и как он должен жить, и на что он смеет надеяться?». Эти вопросы человек задавал и бесконечно будет задавать себе, «потому что он живет только их решением» (Там же. С. 302). Решая эти вопросы, считает В. И. Несмелов, человек приходит «к познанию своих отношений к безусловному бытию Бога», и возникает христианско-антропологическая философия.

Русский философ не скрывает сверхзадачи своего главного труда — дать новую теодицею — антропологическое доказательство бытия Бога. По его мнению, все предшествующие варианты теодицеи — исторические, теологические, космологические, — «все стремления философской мысли отыскать в мире Бога являются совершенно напрасными, поскольку они исходили из истоков Бога в объективном мире, а не в мире духовном. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо ско-

рее может закрыть своего Бога, нежели открыть его. Но в чувственных пределах материального мира существует еще и другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея Бога, и в этом царстве она несомненно имеет реальную силу, потому то вызывает собою живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека» (Там же. С. 348—349). Решив «загадку о человеке», можно построить новую теодицею. «Загадка о человеке», таким образом, хранит тайны не только человека, но и Бога.

С проблемами религиозной антропологии в русской философии связаны проблемы религиозной космологии, самыми выдающимися представителями которой в XIX веке были создатель «философии всеединства» В. С. Соловьев и проповедник «философии общего дела» Н. Ф. Федоров.

Еще на одну особенность русской религиозной философии XIX века — на ее связь с русской литературой — указывал Н. А. Бердяев: «Вся наша литература XIX века ранена христианской темой, вся она ищет спасения, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью. И вершиной русской мысли, величайшим русским метафизиком был, конечно, Достоевский» (Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX в. // Бердяев Н. А. О русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 23). К писателям-философам Н. А. Бердяев также относит Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого и некоторых русских радикальных поэтов и писателей XIX века.

Русская социальная философия второй половины XIX века развивалась в основном в русле решения проблем, поставленных еще западниками и славянофилами. Западнические ориентации присутствовали в социально-философских и социологических учениях русских революционных демократов, народников, русских марксистов. Представители социальной философии все больше приближались к материалистическому пониманию истории. Славянофильские традиции продолжали «почвенники» и неославянофилы, самыми известными из которых были Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев.

Н. Я. Данилевский (1822—1885) родился в родовом имении в Орловской губернии. Отец его был командиром гусарского полка, участником Отечественной войны 1812 года. После успешного окончания Царскосельского лицея Н. Я. Данилевский поступил вольнослушателем на естественный факультет Петербургского университета. В 1849 году он защитил магистерскую диссертацию, в которой исследовал флору Орловской губернии. Увлечение идеями французского социалиста-утописта Ш. Фурье привело его в

кружок Петрашевского. Вместе в петрашевцами Данилевский был арестован и провел 100 дней в Петропавловской крепости. По приговору суда его отправили в ссылку в Вологду, а затем в Самару. В 1853 году он был участником первой экспедиции под руководством К. Бэра, исследовавшей рыбные богатства Волги и Каспия. В дальнейшем Данилевский был участником девяти экспедиций. С 1864 года он поселился в собственном имении на южном берегу Крыма, где написал главную свою книгу «Россия и Европа» (1869). В последние годы жизни он работал над фундаментальным научным трудом «Дарвинизм», оставшимся незавершенным. Скончался Н. Я. Данилевский в экспедиции в Тифлисе.

По своим философским взглядам Н. Я. Данилевский был сторонником телеологического направления эволюционизма, считая возможным соединение естественных наук и религии. Он предполагал существование идеального начала в органической природе, объясняющего целесообразное ее устройство.

В историю отечественной и мировой философии Н. Я. Данилевский вошел как создатель теории культурно-исторических типов. Он отрицал европоцентризм и однолинейную трехфазовую (древний мир — средние века — Новое время) модель истории, рассматривая историю как совокупность исторических монад, или самобытных «культурно-исторических типов», которые являются социально-историческими организмами. Динамика их развития определяется реализацией двух «программ» — жизненного (органического) цикла и одновременно исторической эволюции.

По Н. Я. Данилевскому, существует пять законов развития культурно-исторических типов:

1. Наличие общего языка или группы близких между собой языков.

2. Народ должен иметь политическую независимость на определенном пространстве его обитания.

3. Основные начала одного культурно-исторического типа не передаются народам другого культурно-исторического типа. Передаче подлежат лишь результаты рациональной деятельности, т. е. наука, техника, философия.

4. Культурно-исторический тип достигает полноты своего развития, когда объединяется в единое целое все этнографическое его разнообразие.

5. Завершив цикл своего развития, культурно-исторический тип больше не возрождается.

Полноценных, т. е. прошедших все фазы органического и исторического существования, культурно-исторических типов было десять: египетский, китайский, древнесемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабский, германо-романский. Развитие двух культурно-исторических типов — перуанского и мексиканского — было насильственно прервано.

Н. Я. Данилевский утверждает, что на историческую арену выходит новый, становящийся славянский культурно-исторический

тип, противостоящий уходящему, т. е. вступившему в фазу органического умирания, германо-романскому типу. Русский народ отличает перевес общенародного начала над индивидуальным, он от природы мягок и гуманен. Те же недостатки, которые в нем имеются, являются результатом проникновения в русскую жизнь европейских начал, расколовших русский народ на высшие и низшие сословия, на противостоящие друг другу партии. Наконец, по прогнозу Н. Я. Данилевского, славянский культурно-исторический тип впервые в истории будет четырехосновным, т. е. одновременно развивать четыре основания жизнедеятельности: религиозное, культурное, политическое и общественно-экономическое. За славянским культурно-историческим типом будущее.

Дальнейшее развитие неославянофильские теории получили в трудах К. Н. Леонтьева (1821—1891), который, однако, считал наивным противопоставление России и Европы, поскольку у них разные гносеологические и онтологические основания культуры. Он подчеркивал естественно-органический характер исторического развития. По его мнению, в природе и обществе происходит «триединый универсальный процесс», и все этнические, культурные, государственные образования проходят в своем развитии три стадии: первоначальной («младенческой») простоты, «цветущей сложности» зрелого возраста и «вторичной простоты» уравнения и упрощения перед смертью — «космическим законом разложения» (Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. М., 1876. С. 75).

Вторым основанием для анализа общественного развития К. Н. Леонтьев берет принцип эстетизма, т. е. максимального совершенства всех явлений в природе и обществе. Он считает, что Европа заканчивает свое культурно-историческое развитие и вступает в пору вторичного упрощения. Россия же сохранила «в себе» и «для себя» огромный потенциал «византизма», с которым связана ее тысячелетняя история. И ей дано возглавить новую восточно-славянскую цивилизацию, которая придет на смену европейской. Необходимо только изолировать Россию от Европы, от проникновения «духа разложения».

Таковы основные идеи, течения и направления русской философии XIX века.

Глава 7

ЗАПАДНИКИ И СЛАВЯНОФИЛЫ

Поражение декабристов обострило поиски русской общественной мыслью ответа на вопрос о путях развития России. В 30-е годы оформились два противостоящих идейных направления общественной мысли — славянофильство и западничество. Представители обоих направлений осознавали необходимость изменения жизни России. Оценивая возникшую мировоззренческую ситуацию и сравнивая славянофильство и западничество с двуглавым орлом, у которого одно сердце, А. И. Герцен писал: «Невозможны уже были никакие иллюзии: народ остался безучастным зрителем 14 декабря. Каждый сознательный человек видел последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европейской. Всякая живая связь между обоими лагерями была оборвана, ее надлежало восстановить, но каким образом? В этом и состоял великий вопрос» (Герцен А. И. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 7. С. 214). Западники, или «Россия европеизированная», и славянофилы, или «Россия национальная», выступали в своеобразном блоке противников крепостного права, поскольку, как писал тот же А. И. Герцен, «весь российский вопрос заключался в вопросе о крепостном праве». На первом этапе существования двух направлений проблема методов борьбы с крепостным правом не стояла, а разногласия были в определении форм будущих социальных преобразований.

Западничество было в идейном отношении неоднородным. Его сторонников объединяло, во-первых, осуждение самодержавно-крепостнического строя России; во-вторых, борьба против теории официальной народности и ее формулы «самодержавие — православие — народность»; в-третьих, стремление к европеизации всех сторон русской жизни. Вместе с тем западники 30—40-х годов XIX века значительно отличались по своей идейной ориентации, поскольку выражали интересы различных классов русского общества. К тому же они обращались к «разному» Западу: лидеры крестьянской демократии В. Белинский, А. Герцен, Н. Огарев ориентировались на революционный демократизм, а В. Боткин, К. Кавелин, Т. Грановский — на буржуазный либерализм. По-разному западники относились и к социализму. Одни, например, Т. Грановский, считали его «болезнью века», другие — революционные демократы В. Белинский, А. Герцен — были социалистами, теоретиками русского общинного социализма. Как писал А. И. Герцен, «идучи из одних и тех же начал, мы приходили к разным выводам — и это не потому, чтоб мы их розно понимали, а потому, что они не всем **нравились**» (Там же. Т. 9. С. 202).

Не меньшие расхождения были и в отношении к философии. Испытав вначале сильное влияние Шеллинга и Гегеля, часть западников эволюционировала к материализму (Белинский, Герцен, Огарев), другая часть — к позитивизму (Грановский, Кавелин). Социально-политические и философско-исторические концепции западничества при всем расхождении их у революционных демократов и буржуазных демократов предлагали политический путь преобразования России по образцу буржуазно-демократических государств Европы. Однако среди западников был мыслитель, чьи взгляды отличались уникальностью. Этим мыслителем-западником был «декабрист без декабря» Петр Яковлевич Чаадаев. При жизни было напечатано только одно его произведение — первое «Философическое письмо», которое взбудоражило Россию и обессмертило имя автора.

П. Я. Чаадаев родился в Москве 27 мая 1794 года в дворянской семье. Рано лишился родителей. С трех лет воспитывался в доме тетки княгини Щербатовой. Он получил отличное воспитание, овладел европейскими и древними языками.

В четырнадцать лет Чаадаев поступает в Московский университет, где изучает философию, читает Локка, Декарта, Фихте, Шеллинга, французских материалистов, запрещенного Радищева. С друзьями Н. Тургеневым, И. Якушкиным, А. и Н. Муравьевыми, А. Якубовичем, А. Грибоедовым ведет политические споры о судьбах России, отличается независимостью суждений.

В чине лейб-прапорщика гвардейского Семеновского полка участвует в Отечественной войне 1812 года. С полком Чаадаев прошел всю войну, был во всех крупных сражениях: под Бородино, Тарутиным, Кульмом, Лейпцигом, брал Париж. За боевые заслуги получил несколько орденов.

В 1814—1818 годах П. Я. Чаадаев вступает в масонскую ложу «Соединенные друзья», но вскоре выходит из нее. «Пресек, — как он пишет, — всякое сношение с масонством по собственному верению в ничтожестве и безрассудстве оного».

В 1817 году он — адъютант командира гвардейского корпуса генерал-адъютанта Васильчикова. Двадцатишестилетнего полковника Чаадаева ждала блестящая карьера, но он подает в отставку. В этот период он укрепляется в своих антикрепостнических взглядах, вступает в декабристский «Союз благоденствия», поддерживает интенсивную связь с Якушкиным, братьями Муравьевыми-Апостолами, Тургеневыми.

В 1823 году он уезжает за границу (Германия, Англия, Франция, Италия), где изучает философию и другие науки. Летом 1825 года в Карлсбаде знакомится с Шеллингом и долгие годы поддерживает с ним переписку.

В 1826 году Чаадаев возвращается на Родину, хотя о его связях с декабристами было известно. В Брест-Литовске его задержали, допросили, взяли подписку о непринадлежности к противоправительственным организациям.

П. Я. Чаадаев поселяется в Москве. Для него начинаются годы одиночества, мучительных раздумий о причинах поражения декабристов, о судьбах России. С начала 30-х годов XIX века в Москве в списках стали распространяться «Философические письма» Чаадаева. В 1836 году в «Телескопе» (№15) было опубликовано первое «Философическое письмо» Чаадаева. «Письмо потрясло всю мыслящую Россию» (Герцен). Незамедлительно последовали репрессии: редактора Надеждина сослали в Усть-Сысольск; цензор — ректор Московского университета Болдырев был отстранен от должности; у Белинского, напечатавшего «Письмо», произвели обыск. Чаадаева царь объявил умалишенным, приказав «иметь над ним медико-полицейский надзор». В течение года его «свидетельствовали». Опальный философ продолжал работать над «Апологией сумасшедшего», «Прокламацией» (1848), афоризмами. Умер П. Я. Чаадаев 14 апреля 1856 года.

Одной из самых ярких сторон философской концепции П. Чаадаева является его философия истории, т. е. философское осмысление исторического процесса, которое дается в мистической форме. Он очень уважительно относится к истории как науке, всегда подчеркивает важность историзма и пытается исследовать все происходящее исторически.

Цель философии истории — добиваться «ясного взгляда на общий закон движения веков». История для Чаадаева — ключ к пониманию жизни народов, так как прошедшее определяет будущее.

При помощи истории философ пытается решить основные мучившие его вопросы о причинах отсталости России, существования крепостного рабства и абсолютизма, о судьбах своей Родины. Чаадаев описывает то печальное положение, в котором находится Россия, называя его «мертвым застоем», так как в России нет самых необходимых условий для человеческого существования: права, порядка, справедливости, свободы. «Для меня,— пишет он, — нет ничего удивительнее этой пустоты и разобщенности нашего существования». Он возмущен экономической и культурной отсталостью России, тем, что у нее нет прошлого, традиций; жизнь России характеризуется текучестью, узостью, неопределенностью и представляет собой средоточие релятивизма, совокупность не связанных между собой ступеней бытия. «Посмотрите вокруг себя. Все как будто на ходу. Мы все как будто странники. Нет ни у кого сферы определенного существования, нет ни то что добрых обычаев, не только правил, нет даже семейного средоточия, что бы привязывало, что бы пробуждало ваши сочувствия, расположения: все проходит, протекает, не оставляя следов ни на внешности, ни в нас самих» (Чаадаев П. Я. Философические письма. Казань, 1906. С. 15).

П. Я. Чаадаев пытается в прошлом России найти объективные причины такого положения. У каждого народа бывает период юности, когда формируются его идеалы. Этот период кипучей

деятельности, игры духовных сил народа отсутствовал в России. «Мы не имеем ничего подобного, — писал он.— В самом начале у нас дикое варварство, потом грубое суеверие, затем жестокое, унизительное владычество завоевателей, следы которого в нашем образе жизни не изгладились совсем и доныне. Мы совсем не имели возраста этой безмерной деятельности, этой поэтической игры нравственных сил народа. Эпоха нашей общественной жизни, соответствующая этому возрасту, наполнена существованием темным, бесцветным, без силы, без энергии. Нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных наставительных примеров в народных преданиях» (Там же. С. 6).

Субъективными причинами отставания своей Родины Чаадаев считает самодержавие и крепостничество. Он беспощадно критикует существующий строй. В том, что в России нет свободы, повинно рабство, которое еще имеет место в стране, утверждает Чаадаев.

Причину такого положения России Чаадаев видит в том, что она приняла христианство от Византии в то время, когда та уже была отторгнута от всемирного христианского братства. Философ ошибочно считает, что на Западе именно «духовенство показало везде пример, освобождая крестьян, и что римские первосвященники первые вызвали уничтожение рабства в области, подчиненной их духовному управлению» (Литературное наследство. М., 1935. № 22/24. С. 23). В России же, наоборот, русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским. Отсюда Чаадаев делает вывод, что во всех бедах повинна православная церковь, уродливо аскетическая, традиционно раболепствующая перед императорской властью. Именно церковь не приняла меры против «отвратительного насилия одной частью народа над другой» (Там же).

П. Я. Чаадаев не мог не видеть, что на Западе экономическое и культурное развитие выше, чем в России, благодаря буржуазным свободам, отсутствию крепостничества. Все достижения и успехи Запада он приписывал католической церкви, считал, что ей присущи идеи гармонии и единства. Путь Запада, по мнению Чаадаева, — единственно верный для «заблудившейся» России. «Несмотря на все несовершенства, на все, что есть дурного и порочного в настоящем европейском обществе, частное осуществление Царства Божьего в нем неоспоримо, потому что оно заключает в себе начало бесконечного совершенствования и содержит в зародыше и в начальных проявлениях все нужное для конечного осуществления его на земле» (Там же. С. 18). Поэтому главная задача России заключается в воссоединении с другими народами, национальными культурами и с человеческим родом в целом, выход — в повторении пути Запада и в преобразованиях на почве католицизма. Католицизм интересовал Чаадаева лишь со стороны его практической деятельности, как средство, ведущее к уничтожению рабства, установлению свободы и освобождению личности.

«Начало католицизма есть начало деятельное, начало социальное прежде всего» (Чаадаев П. Я. Соч. и письма. СПб., 1914., Т. 2. С. 202).

Интерес Чаадаева к католицизму как политической силе был давним и устойчивым. В письме к А. С. Пушкину (сентябрь 1831 года) он обращает внимание на то, что Европа ищет пути и формы социальных преобразований и связывает их также с религией: «Быть может, на первых порах это будет нечто, подобное той политической религии, которую в настоящее время проповедует С.-Симон в Париже, или тому католицизму нового рода, который несколько смелых священников пытаются поставить на место прежнего, освященного временем» (Там же. С. 180). Одновременно ощущается критическое отношение русского философа ко всем этим концепциям. Так, в частности, в письме к А. И. Тургеневу (1831) он критикует взгляды Ламенне, утверждавшего, что христианство истинно потому, что является «голосом народа». В другом письме к А. И. Тургеневу (1835) Чаадаев пишет: «Моя религия не совсем совпадает с религией богословов... Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил в окружающей меня среде готовую, я, наверно, принял бы ее, но не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов. Вы, между прочим, были неправы, когда отнесли меня к истинным католикам» (Там же. Т. 1. С. 180). Очевидно, что католицизм Чаадаева был далек от ортодоксального христианства, что дало основание А. И. Герцену назвать его «революционным католицизмом».

Национальная самокритика не была целью первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева. Отрицание «горькой и пошлой действительности», «ужасной язвы» крепостничества было продиктовано верой в возможность ее исправления: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество» (Там же. Т. 2. С. 227).

Чаадаев не переставал верить в лучшее будущее своего народа, в то, что настанет справедливый общественный порядок — «Царство Божье» на земле. Он указывает на необходимость слияния всех людей вокруг единого идеала, общего интереса: «...до этого часа только и делали, что разделяли людей, избавившись от своего ослепления и пристрастных интересов, соединились бы одни с другими, чтобы произвести гармонический и всеобщий результат, — и пришлось бы, может быть, увидеть народы, пожимающие друг другу руки в справедливом чувстве общего интереса человечества, который был бы только хорошо понятым интересом каждого народа» (Чаадаев П. Я. Философические письма. С. 291). Необходима не национальная самоизоляция и консервация народов, а обогащение народного сознания приобретениями культуры и мысли других народов. Осуществление царства высшего разума, истины, «Царства Божьего» на земле принесет счастье и свободу всем

людям. «Царство Божье» — идеальное общество, где все люди равны, где нет эксплуатации человека человеком, все отношения основаны на идеях добра, справедливости, порядка, где царит полная гармония общественных и личных интересов. Абстрактная форма чаадаевской мечты об идеальном обществе не дает четкого представления об устройстве будущего государства. Ясно лишь одно, то, что в его задачу, по Чаадаеву, должна входить постоянная забота о максимальном удовлетворении материальных и духовных потребностей граждан, о развитии науки, искусства, просвещения.

Оппонентами П. Чаадаева выступали славянофилы: братья Киреевские и Аксаковы, А. Хомяков, Ю. Самарин и др., предлагавшие иные пути развития России. Их полемика способствовала объединению сил славянофилов.

Как началось славянофильское движение? В 1839 году основоположники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский выступили в московских салонах Елагиных, Свербеева, Кошелева с двумя статьями — «О старом и новом» (Хомяков) и «В ответ А. С. Хомякову» (Киреевский). Эти статьи-выступления неоднократно обсуждались, распространялись в списках. Сторонники необходимости выработки национального самосознания как обязательного этапа становления общественного самосознания объединились в кружок единомышленников. В него вошли «первые», или «старшие», славянофилы: Хомяков, братья Киреевские, Кошелев, Самарин, братья Аксаковы. Славянофилы обратили взор нации на самобытные русские начала, главные из которых сельская община, православная вера, духовное братство народа и жизнелюбивый русский дух.

Славянофильство не было однородным; в него входили как идеологи «официальной народности» А. Шишков, М. Погодин и др., так и прогрессивно ориентированные деятели — А. Хомяков, И. Киреевский, Ю. Самарин и др. Несмотря на значительные расхождения по целому ряду вопросов, славянофилы сходились в главном: 1) православная религия — важнейшее условие исторического развития России; 2) Запад заканчивает свое историческое развитие и, следовательно, теряет роль лидера общечеловеческого прогресса; 3) Россия должна прийти на смену Западу и встать во главе человечества.

Критика западноевропейской цивилизации не была для славянофилов самоцелью. Они признавали за Западом заслуги в развитии науки, философии, культуры. Многие из них неоднократно бывали в европейских странах, слушали лекции Гегеля и Шеллинга в Берлинском университете. А. Хомяков и И. Киреевский в 1823—1825 годах входили в московское философское «Общество любомудров», ориентированное на философию Шеллинга.

По своим философским взглядам славянофилы были сторонниками христианской философии, они стремились обосновать новые начала философии, примат веры над разумом, считали, что

западная философия находится в кризисе. И. Киреевский писал: «Западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по свое[illegible]у отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности; ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности» (Киреевский И. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 198).

Славянофилы не принимали рационалистическую философию Запада, противопоставляя ей православно-христианскую философию «святых отцов церкви», поскольку она возвышает «разум от рассудочного механизма к высшему нравственному свободному умозрению» (Там же. Т. 2. С. 306). В известной статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» И. Киреевский заявлял, что «характер господствующей философии» должен зависеть от «характера господствующей веры» (Там же).

Признанным идейным руководителем, или, по выражению А. Герцена, «Ильей Муромцем славянофильства», был Алексей Степанович Хомяков. Разнообразие его способностей и талантов было поразительным. Он был оригинальным мыслителем, возможно, первым в России, кто создавал философскую систему на уровне мировой мысл[illegible].

А. С. Хомяков родился 1 мая 1804 года в Москве в родовитой дворянской семье. Получил великолепное домашнее воспитание, знал французский, английский, латинский языки. В 1822 году он выдержал в Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук. Первая его литературная публикация — перевод «Германии» Тацита — относится к 1821 году. Перевод был опубликован в «Трудах Общества любителей российской словесности». Вступительная статья к публикации носила тираноборческий характер. В это же время А. С. Хомяков начинает писать свободолюбивую поэму «Вадим».

С 1822 по 1829 год он находится на военной службе: вначале в кирасирском полку в Астрахани, а затем с 1823 года в конн[illegible]й гвардии в Петербурге, где знакомится со многими декабристами, сотрудничает в их альманахе «Полярная зве[illegible]да». Однако вскоре обнаружилось неприятие Хомяковым декабристской идеологии, представлений декабристов о будущем России. По свидетельству современника, «Алексей Степанович во время службы своей в Петербурге был знаком с гвардейской молодежью, из которой вышли после все декабристы. И он сам говорил, что, возможно, попал бы под следствие как знакомый и друг многих из них, если бы не был случайно в эту зиму в Париже, где занимался живописью. В собраниях у Рылеева он бывал часто и горячо опровергал политические мнения его и Одоевского, настаивая, что всякий военный бунт, революция сам по себе безнравственен» (цит. по: Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 30).

По возвращении из-за границы Хомяков вновь поступает на военную службу, участвует в русско-турецкой войне, получает

орден за храбрость. После Адрианопольского мира в 1829 году он уходит в отставку, сближается с бывшими «любомудрами», особенно с поэтом Веневитиновым, разделяет их философско-эстетические взгляды, печатается в журнале «Московский вестник».

А. С. Хомяков был разносторонне образованным человеком. Историограф славянофильства А. И. Кошелев отмечает широту его интересов: это философия и богословие, история и механика, математика, эстетика, политика, поэзия, публицистика, грамматика, археология, юриспруденция, агрономия, живопись. Он изучал санскрит, греческий, еврейский языки; основал Московское училище живописи, ваяния и зодчества. С 1857 года был председателем Общества российской словесности при Московском университете. А. С Хомякова считают самым известным поэтом славянофильства. Его стихотворения, пронизанные философско-историческими, эстетическими идеями, являются программными. В конце жизни он работал над трехтомными «Записками о всемирной истории», оставшимися неоконченными.

Умер А. С. Хомяков в своем имении 23 сентября 1860 года от холеры.

Главная тема философских изысканий А. С. Хомякова — история человечества и историческая судьба России. Выступая против гегелевской европоцентристской модели развития человеческой истории, он предлагает свое понимание сути и движущих сил истории. В работе «Записки о всемирной истории» русский философ представляет историю человечества как борьбу двух противоположных начал, не имеющих этнических и географических характеристик. Некогда существовавшее единство людей, религий, культур, обрядов распалось, поскольку люди начали расселяться по земле. В результате возникли два ведущих культурно-религиозных образования — иранское и кушитское. *Иранский* тип символизирует устремленность народов к свободе, духовному богатству, миру с соседями. Это теизм, позитивная духовность, начала этицизма. *Кушитский* тип, наоборот, агрессивен, устремлен к материальным благам, свою жизнь строит на насилии и завоевании. Это необходимость, магизм, натурализм, пантеизм. Хотя впоследствии чистота этих двух начал нарушилась, у некоторых народов они как бы переплетаются. А. С. Хомяков считает, что в XIX веке Европа развивается по кушитскому типу, а славянство и Россия — по иранскому. Русский народ сохранил духовную свободу, ее тайны. Именно этот русский дух создал «русскую землю в бесконечном ее объеме... утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности... выработал в народе все его нравственные силы» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 3. С. 148).

Русская история строится на христианских началах, делающих человека свободным, позволяющих гармонично сочетать в себе индивидуальную религиозную веру и обязательность церковных догматов. В католичестве и протестантизме, в отличие от право-

славия, гармония единства и множественности нарушена: католическая церковь не знает множества, в ней все подчинено единой власти папы; прот стантская церковь не знает единства, она распылена на множество индивидуальных вер; только в православной церкви личность не теряет живой связи с народом и в то же время вольна неповторимым образом переживать и чувствовать единогласие. Православие «сберегло в целости дух христианства». Учение об единогласии у А. С. Хомякова носит название *соборности*. Русский народ, как никакой другой, предрасположен жить общиной. Сельская община — типично русское явление, жизнь в ней осуществляется всем миром. Запад такой жизни не знает, он погряз в индивидуализме и разъединенности людей. Хомяков считает, что только община, основанная на совместном хозяйствовании, обеспечивает благоденствие всем своим членам. Община, выросшая на духовном единстве своих членов, представляет собор как идеальную форму общежития взаимолюбящих и духовно помогающих друг другу личностей. Сущность собора — «единство во множестве» (Там же. Т. 2. С. 312).

Путь к этому единству добровольн. Сущностной силой этого единства является любовь. Хомяков считает, что «русской земле чужда идея правды, противоречащая чувству любви». Если в западной культуре любовь — всего лишь чувство, хотя и высокое, то для русского духа любовь — явление метафизическое. Любовь представляет энергию сущего, ее сущность заключается в благодатном общении живых существ между собой и Богом. Любящее существо переносит на любимое часть своей жизни, жертвует собой ради другого и обретает в этом духовное блаженство. Любовь выражается по-разному: к ближним — в делах, к Богу — в молитве, к человечеству — в духовном братстве. Любовь и соборность, таким образом, выступают основными составляющими исторического процесса, в котором реализуются соборные предначертания, дающие в итоге единство деятельности трансцендентного Бога и человека. Эти понятия являются важнейшими компонентами взглядов А. С. Хомякова на сущее и познание.

Хомяков полагает, что представления о материи, существующей вне сознания, имеют западное происхождение, как и представления об идеях, существующих вне материи, вне жизни. Сама дилемма «материализм — идеализм» — тоже иноземного происхождения. Русскому духу свойственна всеохватность мысли, ему близко понятие сущего, которое осознается как материя, пронизанная идеей, и идея, начиненная материей. Сущее, таким образом, — это всеединство, заключающее в себе все: и материю, и человека, и сознание, и высший разум.

Но сущее — не субстанция, а вольница. Воля еще до сознания предоставляет каждой личности в обладание сущее, и личность вольна им распорядиться, как считает нужным. Западным аналогом является свобода, поэтому воля — это свобода по-русски. Следовательно, жить для русского человека — значит жить воль-

но, раздольно, творчески. Безвольная жизнь — это не сущее, а существование. Воля имеет творческий характер, представляя разумную способность. Резюмируя, можно сказать, что, по Хомякову, воля — это внутренняя сила и разумный закон всеединого сущего.

Волю сущего человек сознает в вере, которая предшествует логическому сознанию, но способна с ним сливаться в живое мироощущение. На Западе вера отделилась от умственного прогресса, в России налицо тенденция соединить веру с разумом, правду с истиной. Поэтому-то и расцветает в России религиозная философия, покоящаяся на вере, «со всею ее животворною силою, мысленною свободою и терпеливою любовью». Вера воспитывает нравственную дисциплину, обуздывает страсти; она — опора и жизни, и знаний. Однако вера служит не каждому, а только тем, кто искренне верит.

Западная философия, считает Хомяков, расчленяет сознание на его составляющие (чувства, волю, душу, рассудок, разум и т. п.), а русская философия, напротив, стремится к их единству, потому что сознание не механический конгломерат, а цельный организм. Руководящей силой сознания является разум — также цельное образование: он не только оперирует голыми понятиями, но может хотеть, чувствовать, любить. Воля — творческая активность разума, вера — животворящая восприимчивость сущего разумом. Поэтому в цельный разум входят все формы общественного сознания: философия, наука, религия, искусство и т. п. Сопоставляя взаимодействие разума и веры, А. С. Хомяков заявляет: «Разум жив восприятием явлений в вере, и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке, разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры» (Там же. Т. 1. С. 279). Таким образом, познание осуществляется в «сопоставлении знания непосредственного от веры со знанием отвлеченным от рассудка. Это непосредственное живое и безусловное знание, эта вера есть, так сказать, «зрячесть разума» (Там же. С. 280). Живое знание представляет единство идеи и жизни, знания и сущего, оно «проникнуто всей действительностью (познаваемого); оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством» (Там же).

А. С. Хомяков был оптимистом и верил в мессианское призвание русского народа, сохранившего свою веру. Чтобы восстановить русскую жизнь, ее культуру, экономику, чтобы противостоять западным влияниям, нам надо жить. «Жизнь наша ценна и крепка. Она сохранена, как неприкосновенный залог, много страдавшей Русью. Эту жизнь мы можем восстановить в себе, стоит только ее полюбить искренней любовью». Эту же мысль он излагает поэтически в программном стихотворении «Россия» (1839):

О, вспомни свой удел высокий,
Былое в сердце воскреси
И в нем сокрытого глубоко
Ты Духа Жизни допроси!

Итожа заслуги славянофилов перед русской общественной мыслью, Н. А. Бердяев указывал на то, что они стали «первой русской идеологией», стояли у истоков «рождения русского самосознания». Славянофилы были «теми русскими людьми, которые стали мыслить самостоятельно, которые оказались на высоте европейской культуры, которые не только усвоили себе европейски-всемирную культуру, но и пытались в ней творчески участвовать... Главная заслуга и своеобразие славянофилов не в том, что они были независимы от западных и мировых влияний и черпали все лишь на Востоке, а в том, что они впервые отнеслись к западным и мировым идеям творчески и самостоятельно, т. е. дерзнули войти в круговорот мировой культурной жизни» (Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 3).

Славянофильство и западничество утратили свои позиции в начале 60-х годов XIX века, когда вопрос о будущем России, вокруг которого они вели споры, был решен: страна после отмены крепостного права вступила на путь капиталистического развития. Это, правда, не означало, что их идеи исчезли из проблемного поля русской философии. Славянофильские идеи, например, в конце XIX века трансформировались во взглядах «почвенников» (А. Григорьев, Н. Страхов, Ф. Достоевский) и неославянофилов (Н. Данилевский и К. Леонтьев).

Глава 8*

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Николай Гаврилович Чернышевский родился 12 июня 1826 года в г. Саратове в семье священника. Его отец был человеком образованным, и первоначальное образование Чернышевский получил под его руководством.

С 1836 по 1842 год он числился учеником Саратовского духовного училища, но не посещал его, сдавая экзамены экстерном. Еще до поступления в Саратовскую духовную семинарию Чернышевский изучил латинский, греческий и частично французский и немецкий языки, а позже — древнееврейский, татарский, арабский и персидский. В семинарии Чернышевский пробыл недолго: после окончания среднего (философского) отделения он начал готовиться к поступлению в университет.

В августе 1846 года Чернышевский поступает в Петербургский университет на историко-филологический факультет. Как и в годы семинарского учения, в Петербурге Чернышевский чрезвычайно много читает. В круг его чтения входят труды философов: Гегеля, Фейербаха; историков: Гизо, Мишле, Шлоссера; английских политэкономов, французских социалистов-утопистов.

Революционные события в Европе 1848—1849 годов ускорили формирование революционно-демократических взглядов Чернышевского. По французским газетам и журналам он следил за выступлением «низших классов» во Франции, Италии, Австрии. В этот период у Чернышевского встречаются такие записи: «Кажется, я принадлежу к партии крайних ультра» (2 августа 1848 года), «я террорист и последователь красной республики» (2 сентября 1848 года), «я стал по убеждениям в конечной цели человечества решительно партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев, монтьяр решительно» (18 сентября 1848 года).

В университетские годы Чернышевский сближается с революционером и поэтом М. И. Михайловым, петрашевцем А. В. Ханыковым, а в кружке И. И. Введенского — с петрашевцем А. П. Милюковым. После ареста петрашевцев он записывает в дневнике: «Я, например, сам никогда бы не усомнился бы вмешаться в их общество и со временем, конечно, вмешался бы» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1935—1953. Т. 1. С. 274).

В университете Чернышевский постепенно освобождается от религиозных убеждений. О его быстрой эволюции к материализму, атеизму и социализму говорят ежегодные «обзоры» собствен-

* Глава написана совместно с О. В. Никулиной.

ного мировоззрения, оставшиеся в дневниках. 2 августа 1848 года Чернышевский записывает: «Богословие и христианство. Ничего не могу сказать положительно, кажется, в сущности держусь старого более по силе привычки, но как-то мало оно клеится с моими другими понятиями и взглядами и поэтому редко вспоминается и мало, чрезвычайно мало действует на жизнь и ум» (Там же. С. 66).

Через год он записывает: «Религия. Ничего не знаю; по привычке, т. е. по срастившимся с жизнью понятиям, верую в Бога и в важных случаях молюсь ему, но по убеждению ли это? — Бог знает. Одним словом, я даже не могу сказать, убежден я или нет в существовании личного Бога, или, скорее, принимаю его, как пантеисты, или Гегель, или лучше — Фейербах» (Там же. С. 297).

По окончании университета он предполагал занять должность преподавателя во 2-м кадетском корпусе в Петербурге. Но в 1851 году Чернышевский получает место старшего учителя словесности в Саратовской гимназии и работает там до 1853 года. Его преподавательская деятельность вызывала недовольство большинства преподавателей и директора гимназии А. А. Майера.

В Саратове Чернышевский не оставляет мысли о научной карьере. В мае 1853 года он приезжает в Петербург для сдачи экзаменов и защиты магистерской диссертации. В середине сентября 1853 года он представляет рукопись на тему «Эстетические отношения искусства к действительности»; защита диссертации состоялась 10 мая 1855 года. Ее содержание воспринималось передовой общественной мыслью как «проповедь гуманизма, целое откровение любви к человечеству, на служение которому призывается искусство» (Н. Шелгунов).

Диссертация была направлена против идеалистической эстетики Гегеля. Чернышевский рассчитывал, что университетские профессора, далекие от философских идей эпохи, не поймут революционного и материалистического содержания работы. В письме к отцу он пишет: «По секрету можно сказать, что господа здешние — профессора словесности — совершенно не занимались тем предметом, который взял я для своей диссертации, и потому едва ли увидят, какое отношение мои мысли имеют к общеизвестному образу понятий об эстетических вопросах. Им показалось бы даже, что я — приверженец тех философов, которых мнение оспариваю, если бы я не сказал об этом ясно. Поэтому я не думаю, чтобы у нас поняли, до какой степени важны те вопросы, которые я разбираю, если меня не принудят прямо объяснить этого» (Там же. Т. 14. С. 242). Однако реакционеры увидели прогрессивность идей диссертации Чернышевского и в течение трех лет не присуждали ему ученой степени магистра. Когда в 1858 году утверждение состоялось, оно уже не представляло для Чернышевского интереса.

С середины 50-х годов Н. Г. Чернышевский на страницах «Современника» ведет борьбу за освобождение русского кре-

стьянства от крепостной зависимости (статьи «О новых условиях сельского быта», «О способах выкупа крепостных крестьян», «Материалы для решения крестьянского вопроса», «Критика философских предубеждений против общинного землевладения» и др.).

«Чернышевский был социалистом-утопистом, — писал В. И. Ленин, — который мечтал о переходе к социализму через старую, полуфеодальную, крестьянскую общину, который не видел и не мог в 60-х годах прошлого века видеть, что только развитие капитализма и пролетариата способно создать материальные условия и общественную силу для осуществления социализма. Но Чернышевский был не только социалистом-утопистом. Он был также революционным демократом, он умел влиять на политические события его эпохи в революционном духе, проводя — через препоны и рогатки цензуры — идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 175).

С апреля 1861 года жандармы устанавливают слежку за Чернышевским, а 7 июля 1862 года — арестовывают. Особая следственная комиссия, не имея каких-либо вещественных доказательств виновности русского мыслителя, фальсифицировала документы, воспользовавшись услугами провокатора В. Костомарова. В течение 678 дней Чернышевский находился в Петропавловской крепости, мужественно защищаясь от обвинений жандармов и продолжая работать, он написал около 205 печатных листов. Главным его трудом был роман «Что делать?». В романе Чернышевского, написанном за сравнительно короткое время, содержалось глубинное осмысление автором процессов, происходящих в обществе. Роман «Что делать?» оказал существенное влияние на умы интеллигенции России конца XIX века.

В феврале 1864 года Сенат вынес русскому мыслителю приговор: «За злоумышление к ниспровержению существующего порядка, за принятие мер к возмущению и за сочинение возмутительного воззвания к барским крестьянам и передачу оного для напечатания в видах распространения — лишить всех прав состояния и сослать в каторжную работу в рудники на четырнадцать лет и затем поселить в Сибири навсегда» (Дело Чернышевского. Саратов, 1968. С. 430). Царь «всемилостивейше» сократил срок каторги наполовину. И после позорной гражданской казни 19 мая 1864 года русский мыслитель был отправлен в Сибирь, вначале в Нерчинские рудники в местечко Кадая, а через два года в тюрьму Александровского завода, где и отбыл срок каторги. После этого царь утвердил новое место поселения Чернышевского — Вилюйск.

В Сибири Н. Г. Чернышевский не прекращает работать. В одном из писем к А. Н. Пыпину он сообщает: «Я пишу все романы и романы. Десятки их написано мною. Пишу и рву. Беречь рукописи не нужно: остается в памяти все, что могу печатать, буду посы-

лать листов по двадцать печатного текста в месяц» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 87).

В годы ссылки им было написано четырнадцать (!) романов, несколько повестей, пьес, поэм. Лишь роман «Пролог» увидел свет при жизни революционера. В нем автор описал острейшую политическую борьбу в России в 60-е годы. В набросках романа «Северное сияние» Чернышевский упоминает о Парижской коммуне, считая, что ее опыт пригодится для русского освободительного движения.

После 19 лет сибирской каторги и ссылки по распоряжению царя Н. Г. Чернышевского в 1883 году переводят под негласный надзор полиции в Астрахань. Ссылка русского мыслителя продолжалась еще 6 лет. В астраханский период своей жизни Чернышевский переводит многотомную «Всеобщую историю» Г. Вебера, собирает материалы для биографии Н. А. Добролюбова, пишет предисловие к третьему изданию своей диссертации. «Он... остался в основных своих взглядах тем же революционером в области мысли, со всеми прежними приемами умственной борьбы», — свидетельствует В. Г. Короленко, посетивший Николая Гавриловича в Астрахани в 1889 году (Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современнико· Саратов, 1958. Т. 1. С. 319).

Последние четыре месяца жизни Чернышевский провел в родном Саратове, где и умер 17 (29) октября 1889 года.

Как философ-материалист Н. Г. Чернышевский считал, что методологической основой подлинно научной философии должен быть антропологический принцип, утверждающий материалистический, монистический взгляд на человека. Человечество как обобщенный образ конкретного человека, человек как исходный пункт и конечная цель философии — таково содержание антропологического принципа Н. Г. Чернышевского. Теоретически этому способствовало его знакомство с трудами французских материалистов, которым были свойственны исторический оптимизм и натуралистическая ориентация, вера в социальный прогресс, установление разумно организованного общества, отвечающего требованиям общественного идеала, и, в конечном итоге, естественным законам природы человеческого организма.

Вторым источником антропологического материализма Н. Г. Чернышевского была философия Л. Фейербаха, в центре которой находился человек. Считая себя учеником Фейербаха, русский философ исходил из этой же посылки: «Основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях» (Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 829).

Оба мыслителя в самой трактовке человека делали упор на цельность человеческой природы. Антропологический принцип служил созданию материалистической концепции, противостоящей всякому эклектизму. Н. Г. Чернышевский пишет: «Принцип

этот состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом» (Там же. Т. 7. С. 293).

Для Н. Г. Чернышевского материалистическое положение о единстве человека и природы — аксиома. При этом он указывает, что, хотя материализм возник давно, «только в последние десятилетия наше знание достигло таких размеров, что доказывает научным образом основательность этого истолкования явлений природы» (Там же. С. 249). Для Н. Г. Чернышевского характерно большое внимание к естественнонаучным доказательствам положений антропологического материализма. Русский философ утверждает, что все многообразие явлений человеческой жизни может быть объяснено объединенными усилиями материалистической философии и естествознания. Поэтому основательным и подлинно научным «принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов, медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека» (Там же. С. 240).

Н. Г. Чернышевский пытается выяснить, в чем состоит отличие человека от природы. Человек является частью природы. Но при этом он с о з н а т е л ь н о противопоставляет себя природе. Материалисты XVIII века сущность человека представляли как совокупность заданных от природы, неизменных, р а з у м н ы х потребностей. Законы функционирования человеческого организма и природы признавались тождественными и качественно неразличимыми. Лишь непонимание человеком подлинных стремлений, потребностей своей натуры ставило его в противоречие с природой. Возвращение же к заданной естественной норме обеспечивало счастье человека.

В антропологическом материализме Н. Г. Чернышевского иная система отсчета в выяснении отношения «человек — природа». Философ утверждает, что, несмотря на единство природы и человека, в организме последнего осуществляются процессы, качественно отличные от тех, что происходят в природе. Человеческому организму свойственны потребности, которые он должен удовлетворять в результате практического взаимодействия с природой. А поскольку природа не всегда дает возможности для удовлетворения этих потребностей (имеются в виду природные, материально-физиологические потребности), человек переделывает природу, окружающий его мир. Характеризуя этот *естественный* процесс, Н. Г. Чернышевский писал: «Действуя сообразно с зако-

нами природы и души и при помощи их, человек может постепенно видоизменять те явления действительности, которые несообразны с его стр млениями, и таким образом постепенно достигать очень значительных успехов в деле улучшения своей жизни и исполнения своих желаний» (Там же. Т. 3. С. 639). Таким образом, материалист подчеркивает деятельную сторону человека, не мыслит его сущности без взаимодействия с природой.

Деятельное существование человека во многом определяется, по Чернышевскому, удовлетворением потребностей. Потребности выступают движущим стимулом для совершения определенных действий. Для получения определенных результатов деятельности необходимо наличие материальных средств, а также всего того, что будет составлять внутреннюю основу исполнения нравственных потребностей. Н. Г. Чернышевский обосновал это следующим образом: «В естественных науках все средства принадлежат области так называемой внешней природы; в нравственных науках только одна половина средств принадлежит этому разряду, а другая половина средств заключается в самом человеке; стало быть, половина дела зависит только от того, чтобы человек с достаточною силою почувствовал надобность в известном улучшении, это чувство уже дает ему очень значительную часть условий, нужных для улучшения» (Чернышевский Н. Г. Избр. филос. произв. М., 1951. Т. 3. С. 217).

Силу, научность философскому материализму, по Чернышевскому, дает союз естественных наук с общественными, с практикой революционного преобразования общества. Русский мыслитель признавал только практически значимую науку. Он писал: «Наука — должна быть служительницей человека. Чем более может она иметь влияние на жизнь, тем она важнее. Неприложимая к жизни наука достойна занимать собою только схоластиков» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 373—374). Общественные науки, и прежде всего философия, должны отвечать «духу времени», быть духовным оружием того или иного общественного класса. Какие бы философские вопросы ни поднимал и ни решал русский материалист, их решение было связано с философским осмыслением реальной действительности, «природы и жизни».

Чернышевский ставил практическую деятельность в зависимость не только от природных свойств человека. Он открывал в практике специфически социальное содержание. По сути дела, на первый план в произведениях Н. Г. Чернышевского выдвигается практика революционного преобразования общества.

В гносеологическом плане такой подход позволил понять зависимость познания от практической деятельности людей. Чернышевский пишет: «Во всех сферах человеческой жизни наука является гораздо позднее практики, систематическое исследование способов, по которым действуют силы природы, бывает поздним продуктом долгого ряда усилий обращать эти силы на служение

практическим целям» (Чернышевский Н. Г. Избр. соч. М., 1937. Т. 2, полутом 1. С. 11). Практика есть нечто большее, чем психофизиологический опыт человека, она — «критериум истины». В авторецензии на «Эстетические отношения искусства к действительности» философ-демократ утверждает: «Практика — великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Поэтому-то в науке ныне принята она существенным критериумом всех спорных пунктов. Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикой действительной жизни» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 103).

Если для Л. Фейербаха были характерны «удивительная бедность» исторических взглядов (Энгельс), пренебрежение миром, в котором живет человек, то Н. Г. Чернышевский именно в социологии достиг чрезвычайно важных результатов. Он был не только выдающимся русским мыслителем, но и революционером-социалистом. Последнее обстоятельство давало ему стимулы для теоретической деятельности, ее ориентации в направлении *практической* реализации гуманистической теории антропологического материализма. «Жизнь и славу нашего времени, — пишет Н. Г. Чернышевский, — составляют два стремления, тесно связанные между собой и служащие дополнением одно другому: гуманность и забота об улучшении человеческой жизни. К этим двум основным идеям примыкают, от них получают силу все остальные частные стремления, свойственные людям нашего века: вопрос о народности, вопрос о просвещении, государственные, юридические стремления оживляются этими идеями, решаются на основании их, вообще интересуют собою современного человека только по мере связи их с тенденциями к гуманности и улучшению человеческой жизни» (Там же. Т. 3. С. 302).

Оба стремления, по мысли Н. Г. Чернышевского, реализуются посредством удовлетворения человеком его природных, материальных потребностей, т. е. через проявление человеком своей сущности. Общество, правда, не приступило к этой практической работе в основном в силу «невежества и апатии» одних людей и расчетливого сопротивления других. Анализ общественных отношений, истории государств и народов позволил Чернышевскому сделать вывод о том, что «зло не всегда бывает основано непосредственным образом на одном только невежестве — иногда оно поддерживается и другими обстоятельствами, которые, конечно, в свою очередь порождены невежеством, но бывают такого свойства, что до уничтожения их невозможно и распространение просвещения» (Там же. Т. 4. С. 841). Он указывает, что «ни природа, ни порожденный ею темперамент народа вовсе недостаточны для объяснения народных занятий и быта, как скоро народ выходит на поприще исторического развития» (Там же. С. 481).

Вводя категорию «обстоятельства», русский мыслитель обращает внимание на зависимость человека не только от природы и

ее материальных ресурсов, но и от объективных исторических условий (обстоятельств) его существования. Обстоятельства выступают социальными детерминантами, условиями проявления человеком своих природных качеств. В конечном итоге они определяют действия человека, его характер, привычки и обычаи. Философ заявляет: «Обычай никогда не возникает без причины, он всегда создается необходимою силою исторических обстоятельств» (Там же. С. 269). «Внешними обстоятельствами по закону причинности» определяются, по Чернышевскому, «явления нравственного мира человека» (Там же. Т. 7. С. 260). Здесь философ переходит от антропологии к социологии — изучению социального бытия человека во всем его объеме.

Ему не удалось полностью встать на позиции материалистического понимания истории. Но сделано им в этом отношении чрезвычайно много. Н. Г. Чернышевский считал историю и политическую экономию важнейшими гуманитарными науками, поскольку они — «приложения философии и вместе главные опоры, источники для философии». Более того, по мнению Н. Г. Чернышевского, политическая экономия важна не только в теоретическом отношении, но «и на практике, т. е. и в науке, и в жизни государственной» (Там же. Т. 14. С. 167).

Русский мыслитель вводит в анализ сущностных характеристик человека новые элементы, отражающие социальные аспекты его существования. Важнейшим из таких элементов является *труд*. В результате абстрактное понятие «человек» конкретизируется в анализе не только природной, но и общественной стороны труда. Прежде всего Чернышевский, исходя из антропологических установок своего мировоззрения, утверждает природный характер труда. «Труд есть деятельность мозга и мускулов, составляющая природную, внутреннюю потребность этих органов, находящих в ней свое наслаждение, а внешним своим результатом имеющая приведение сил и предметов природы к производству предметов и явлений, удовлетворяющих нуждам человеческого организма» (Там же. Т. 9. С. 154). Человек дополнил свои природные силы, «единственный элемент производства, лежащий в организме самого человека» (Там же. С. 198), орудиями труда, изменив тем самым качество труда. Анализ развития труда, его «инструментов», «орудий», отношений, возникших в процессе труда (прежде всего отношений собственности), предпринятый Н. Г. Чернышевским в целом ряде работ («О поземельной собственности», «О новых условиях сельского быта», «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Экономическая деятельность и законодательство», «Основания „Политической экономии Милля"» и др.), выявляет общественный, исторически изменяющийся характер труда, его роль в обеспечении «материального общественного благосостояния» людей (Там же. С. 154—155). Более того, Н. Г. Чернышевский поднялся до понимания зависимости производственных отношений от развития

производительных сил. В знаменитых «Основаниях „Политической экономии Милля"» он делает такой вывод: «Мы видим, что перемены в качествах труда вызываются переменами в характере производительных процессов... Это значит, что если изменим характер производительных процессов, то непременно изменится и характер труда, и что, следовательно, опасаться за будущую судьбу труда не следует: неизбежность ее в улучшении заключается уже в самом развитии производительных процессов» (Там же. С. 222).

Чернышевский понимает зависимость социальной, юридической свободы человека от его включенности в экономические отношения. «Не надобно забывать, — пишет он, — что человек не отвлеченная юридическая личность, но живое существо, в жизни и счастье которого материальная сторона (экономический быт) имеет великую важность, и потому, если должны быть обеспечены для его счастья его юридические права, то не менее нужно обеспечение и материальной стороны его быта. Даже юридические права на самом деле обеспечиваются исполнением этого последнего условия, потому что человек, зависимый в материальных средствах существования, не может быть независимым человеком не деле, хотя бы по букве закона и провозглашалась его независимость» (Там же. Т. 4. С. 740). Н. Г. Чернышевский создает политико-экономическую «теорию трудящихся», он рассматривает формы труда и доказывает, что только «товарищество есть единственная форма, при которой возможно удовлетворение стремлению трудящихся к самостоятельности». Конкретно-исторический анализ развития общественных отношений приводит русского философа к выводу об их классовом характере. Намечается еще один путь преодоления абстрактной теории «человека вообще», свойственной антропологической философии. По мнению русского философа, классовая принадлежность индивида является важной характеристикой его общественной значимости. Он заявляет: «Кроме той важности, которую известное лицо имеет в глазах наших, как отдельное лицо, оно — представитель того класса, к которому принадлежит в политическом или, как вам угодно назовем это — в социальном общественном отношении» (Там же. Т. 9. С. 672).

Исследуя конкретные общественные образования, Чернышевский высказывает в общем виде идею о становлении, развитии и неизбежной гибели капитализма. Более того, конкретно-исторический анализ позволяет Чернышевскому утверждать, что для крепостной России развитие капитализма не несчастье, а определенный прогресс, и этот процесс уже начался. «Достоверно, что развитие экономического движения, заметным образом начинающееся у нас пробуждение духа торговой и промышленной предприимчивости, построением железных дорог, учреждением компаний пароходства и т. д., необходимо изменит наш экономический быт, до сих пор довольствовавшийся... средствами

старины. Волею или неволею мы должны будем в материальном быте жить как живут другие цивилизованные народы» (Там же. Т. 4. С. 745). Но вместе с тем вслед за А. И. Герценом Н. Г. Чернышевский считает возможным для России и некапиталистический путь развития, утверждая, что «отставшего народа развитие известного общественного явления благодаря влиянию передового народа прямо с низшей ступени перескакивает на высшую, минуя средние ступени» (Там же. Т. 5. С. 338). Этот вариант развития России также положительно оценивали Маркс и Энгельс в предисловии к русскому изданию «Манифеста коммунистической партии».

В своих этических воззрениях Н. Г. Чернышевский является сторонником теории «разумного эгоизма». Разумный эгоист, по мнению Чернышевского, это прежде всего человек, стремящийся достичь личностного блага, которое бы не исключало пользы для других, способствовало бы общественному благу. Большей частью эгоистические стремления человека имеют нравственную основу. Сообразуя свои действия с внутренними целевыми установками, человек руководствуется тем, что принесет ему наибольшее удовлетворение. У разных людей существуют совершенно различные подходы к добру и злу. В зависимости от того, что люди считают плохим или хорошим, они и совершают свои действия. Понимание добра не исключает, а предполагает принцип полезности для людей. Как считает Чернышевский: «Отдельный человек называет добрыми поступками те дела других людей, которые полезны для него; в мнении общества добрым признается то, что полезно для всего общества или для большинства его членов; наконец, люди вообще без различия наций и сословий называют добром то, что полезно для человека вообще» (Чернышевский Н. Г. Избр. филос. произв. Т. 3. С. 243). Развитие естественных и нравственных наук позволяет человеку найти истину, к которой он стремится, поскольку она несет в себе пользу человечеству в целом. «Когда найдена истина, — пишет Н. Г. Чернышевский, — то все-таки очевидна ее достоверность, только приобретение этой достоверности стоило гораздо большего труда, чем будут стоить такие же открытия нашим потомкам при лучшем развитии наук, и как бы медленно ни распространялась между людьми убежденность в истинах от нынешней малой приготовленности людей любить истину, т. е. ценить ее и сознавать непременную вредность всякой лжи, истина все-таки распространяется между людьми...» (Там же. С. 254).

Н. Г. Чернышевский явился создателем первой в России цельной материалистической эстетической системы. В своей диссертации русский мыслитель утверждает, что «отношение искусства к действительности» зависит «от общих воззрений на отношение действительного мира к воображаемому» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 14).

Чернышевский далек от огульного отрицания предшествующих, в том числе и идеалистических, эстетических систем. С осо-

бым уважением он относится к философии искусства Гегеля. В авторецензии на свою диссертацию он пишет, что «постоянно старается показать тесное родство своей системы с прежнею системою, хотя не скрывает, что есть между ними и существенное различие» (Там же. С. 104).

«Существенное различие» заключается в различной трактовке основного вопроса эстетики. Для идеалистов «искусство имеет своим источником стремление человека восполнить недостатки прекрасного в объективном мире» (Там же. С. 9), для русского мыслителя-материалиста, наоборот, действительность выступает основой, источником искусства. «И, кажется, — пишет он, — что определение: «прекрасное есть жизнь», «прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такою; какова должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который высказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни», — кажется, что это определение удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного» (Там же. С. 10).

Воспроизведение прекрасного в действительности — цель искусства. Но искусство не ограничивает свои рамки одним прекрасным. По Чернышевскому, «существенное значение искусства — воспроизведение всего, что интересно для человека в жизни; очень часто, особенно в поэзии, выступает на первый план также объяснение жизни, приговор о явлениях ее» (Там же. С. 111). Мыслитель утверждает, что «общеинтересное в жизни — вот содержание искусства» (Там же. С. 82).

Вся жизнь Н. Г. Чернышевского, его философия, социология, эстетика, теория «разумного эгоизма» были подчинены одной идее — идее революционного переустройства общества на социалистических началах.

Глава 9

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА

Вл. Соловьев — гений русской философии. Его творчество вобрало в себя наиболее жизненные, эвристически значимые тенденции развития всей мысли человечества.

Выдающийся философ родился в Москве 16 января 1853 года в семье знаменитого историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева. Дед Вл. Соловьева был священником, а по материнской линии он находился в отдаленном родстве с Г. С. Сковородой.

Детство философа прошло в интеллектуальной, религиозной среде. «В семье Соловьевых жил хороший старомосковский православный дух, чуждый ханжества и лицемерной напряженности, но столь же чуждый и поверхностного религиозного вольнодумства» (Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Пг., 1916. Кн. 1. С. 44). Особая атмосфера, в которой воспитывался Вл. Соловьев, определялась также научно-педагогической и общественно-культурной деятельностью отца, их дом посещали известные представители русской духовной культуры. Много позже философ посвятит свое, в известной мере итоговое произведение «Оправдание добра» отцу и деду— «с чувством признательности вечной связи».

В 1864 году Вл. Соловьев поступает в 5-ю Московскую гимназию. Раннее обращение к философии, изучение ее истории убедило философа, что философия как отвлеченное, исключительно теоретическое познание «окончила свое развитие».

Для Вл. Соловьева это означало необходимость поиска «новых начал» философии. Из писем, автобиографических заметок и мемуарной литературы мы знаем, что Вл. Соловьев уже в отроческом возрасте отдает себя этому поиску. «Самостоятельное умственное развитие, — пишет он, — началось у меня с появления религиозного скептицизма на тринадцатом году жизни. Ход моих мыслей в этом направлении был совершенно последователен, и в четыре года я пережил один за другим все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века. От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборчества я пришел к рационализму, к неверию в чудо и божественность Христа, стал деистом, потом атеистом и материалистом» (цит. по: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1987. С. 587).

«Потребность положительного содержания для ума» и «отрицательное отношение к религии» привели Вл. Соловьева в 1869 году на естественный факультет Московского университета, где он предполагал изучать «философскую сторону естествознания».

Вскоре, однако, материализм был преодолен. Он оттолкнул Соловьева-студента безапелляционностью суждений. Молодой философ понял, что «пока оставалась в силе эта безусловность материалистической догмы, ни о каком умственном прогрессе не могло быть речи. Явилась нетерпимость, преследование иначе мыслящих» (Соловьев В. С. Соч. М., Б. г. Т. 6. С. 248, 252). Проучившись три года и восемь месяцев, он оставляет естественный факультет и начинает посещать богословские лекции в Московской духовной академии.

Сдав экзамены на кандидатскую степень, Вл. Соловьев получает университетский диплом.

В 1874 году Вл. Соловьева по представлению П. Д. Юркевича, оказавшего большое и благотворное влияние на формирование взглядов молодого философа, оставляют в Московском университете для подготовки к преподавательской работе.

Постепенно перед ним вырисовывается задача, решению которой он посвятит свою жизнь, — восстановить в правах «истинное христианство»: «Теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловную, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию» (Соловьев В. С. Письма. СПб., 1911. Т. 3. С. 88).

Вл. Соловьев совершает титаническую работу: по подлинникам в течение нескольких лет изучает и критически осмысливает религиозную и философскую мысль человечества. Идеи Платона и Спинозы, Канта и Гегеля, Шеллинга и Шопенгауэра, русских религиозных философов и христианских теософов, Беме, Баадера и многих других частично вошли в создаваемую Вл. Соловьевым философскую систему. Не принимая полностью идеи ни одного из них, он не отказывал им в праве на существование, считая, что абсолютно ложных учений нет и даже в заблуждениях есть доля истины. Поэтому учение Вл. Соловьева вбирает и удерживает элементы абсолютной истины, независимо от того, принадлежат они старой метафизике, или гегелевской диалектике, или новейшему эмпиризму европейской науки: «...азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфии и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бем, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг — все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества».

Перед Вл. Соловьевым все четче вырисовывается идея синтеза, «цельного знания», в основе которого лежат мысль разума, факт опыта и догмат веры. Задачи современного «умственного развития» человечества, «новейшей философии» он определяет следующим образом: «Новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержаний духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии... должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития» (Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 151). Выполнению этой задачи и посвятил свою жизнь русский философ.

24 ноября в Петербургском университете Вл. С. Соловьев защищает магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивизма». Диспут, состоявшийся на защите, приобрел общественный резонанс, свидетельствуя о повороте части русской интеллигенции от господствовавших в 60-е годы позитивизма и материализма к идеализму. Многие присутствовавшие на диспуте отметили, что русская философия обогатилась выдающимся мыслителем. Так, русский историк К. П. Бестужев-Рюмин в одном из писем передавал свое впечатление о диспуте: «Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие — все это признаки ума. Внешней манерой он много напоминает отца, и даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, Россию можно поздравить с гениальным человеком».

Вл. Соловьева утверждают доцентом на кафедре философии Московского университета, а через полгода, 31 мая 1875 года, он уезжает в зарубежную годичную командировку (Лондон, Париж, Египет, Италия) для изучения «индийской гностической и средневековой философии».

Вернувшись из-за границы, Соловьев вновь приступает к преподавательской работе. Но вскоре, 14 февраля 1844 года, он подает в отставку, так как не желает участвовать в борьбе двух профессорских партий, по-разному оценивающих новый университетский устав. Молодой философ переезжает в Петербург, работает в Ученом комитете министерства народного просвещения, читает лекции в университете и на Высших женских курсах. Период этот был весьма плодотворным для Вл. Соловьева, он публикует ряд работ: «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Чтения о Богочеловечестве» (1877—1881), «Теоретическая философия» (1897—1889), «Оправдание добра» (1899). В центре внимания философа находятся вопросы целостности (всеединства) бытия; обретения цельного знания, достижения всеединого в бытии; познания, построения такой системы категорий (важнейшей для Соловьева является

категория «сущее»), которая бы соответствовала универсальному характеру принципа всеединства, и др. Хотя на разных этапах творчества Вл. Соловьев наполнял эти проблемы новым содержанием, неизменными оставались три стороны его философии всеединства: софиология, учение о Богочеловечестве и взаимоотношение Востока и Запада. В апреле 1880 года он защищает докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», которая завершает первый период творчества мыслителя, связанный преимущественно с разработкой основ задуманной философии всеединства, оказавшей большое воздействие на русскую мысль.

После защиты диссертации Вл. Соловьев получает возможность занять университетскую кафедру философии. Но его так и не утверждают в звании профессора. Виной тому было публичное выступление в зале Кредитного общества 28 марта 1881 года. Свою лекцию «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса» Вл. Соловьев закончил призывом к царю отменить смертную казнь народовольцам. Речь эта, ее основная сентенция — «Скажем же решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви» — имели большой общественный резонанс и, естественно, испортили отношения Вл. Соловьева с правительством. Ему пришлось написать объяснительную записку губернатору, а затем и Александру III. Царь распорядился сделать философу внушение и запретить на время его публичные выступления. Из университета Вл. Соловьева не выгоняли, но он сам не захотел в нем оставаться. 6 ноября 1881 года он подает в отставку и покидает Петербургский университет. «Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах бьется кровь публициста, проповедника, агитатора и оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно» (Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 63).

Второй период творчества философа приходится на 80-е годы. Им написано большое количество работ по различным проблемам общественной жизни России. Это прежде всего работы, посвященные религии и церкви, их центральной идеей была идея объединения государства и церкви. Наиболее известные из них «Духовные основы жизни» (1882—1884), ряд статей под общим названием «Великий спор и христианская политика» (1883), в которых он проявляет свои симпатии к католицизму, изданная в Загребе «История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)» (1887). В этом же году в Париже в салоне одной русской княгини Вл. Соловьев прочитал лекцию «Русская идея», которая позже была там же издана, а спустя два года в Париже философ опубликовал на французском языке книгу «Россия и вселенская церковь».

В 1889 году вместе с Н. Я. Гротом и другими философами Вл. Соловьев принимает участие в основании журнала «Вопросы

философии и психологии», а с 1891 года редактирует материалы философского отдела Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, сам готовит большое количество словарных статей.

Публицистика В. С. Соловьева была посвящена не только философским и религиозным проблемам, но и национальным. Большая часть статей с национальной проблематикой была помещена в двух выпусках журнала «Национальный вопрос в России» (1888—1891). Наивысшего накала публицистические выступления философа достигли в 1891—1892 годах, в период борьбы с голодом.

Третий и последний период творчества Вл. Соловьева падает на 90-е годы. 19 октября 1891 года он выступает с докладом «Об упадке средневекового миросозерцания», в котором говорит о резком расхождении исторического христианства с прогрессивным развитием социальной и культурной жизни человечества и о своих религиозных симпатиях к «неверующим двигателям общественного прогресса». Доклад вызвал бурное обсуждение при закрытых дверях. Оппоненты усмотрели в нем поношение православной церкви. Его печатание в «Вопросах философии и психологии» было запрещено цензурой.

Среди философских исследований этого периода можно назвать «Теоретическую философию» и «Оправдание добра» — лучшую работу Вл. Соловьева, наиболее полно выразившую его мировоззрение.

В одном из последних произведений — «Три разговора», в которое входит «Повесть об Антихристе», Соловьев пишет о том, что «этот мир» заканчивает свое существование: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог» (Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 10. С. 226).

Мыслитель предвидит близкий конец человеческого общества, наступление царства антихриста. Подобные религиозно-мистические, апокалиптические по своей сущности прогнозы Вл. Соловьева отражали ближайшее будущее плутократии, крах «гражданского и экономического рабства».

Социально-политическая позиция философа сложна и запутана. Своими выступлениями против плутократии, обскурантизма, антисемитизма и в защиту голодающих он ратовал за социальную справедливость, противопоставляя свои взгляды официальной идеологии. В то же время объективное содержание его абстрактно-гуманистических, теологических построений и прогнозов носило порой вненаучный характер.

Скончался В. С. Соловьев 31 июля 1900 года в подмосковном имении своих ближайших друзей князей Трубецких. Похоронен на Новодевичьем кладбище.

Философия всеединства В. С. Соловьева — одна из немногих, созданных русской мыслью философских систем. Ее содержание сводится к ряду основных положений.

Учение о Сущем, Абсолютном и Бытии. Абсолютное — это всеобъемлющее начало философии всеединства, оно — «всееди-

ное сущее», Бог, являющийся последней основой всякого бытия. В онтологии Абсолютное – субстанциональное начало, в гносеологии — истина, в этике — благо, в эстетике — красота. Оно — Единое, и в нем заключено «все». Абсолютное соотносится с Космосом, они «единосущны».

Абсолютное не может иметь определений. Оно дается нам непосредственно, как пишет Соловьев, «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности» (Там же. Т. 1. С. 347).

Абсолютное есть одновременно «ничто» и «все»: как «ничто» оно не есть что-либо, не сводится к отдельному, а как «все» оно определяет, обнимает собой все сущее. Абсолютное, таким образом, выступает в качестве «всеединства», оно едино в себе самом и одновременно всё во всем.

Абсолютное (Бог) в философии всеединства распадается на абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Абсолютное сущее — это собственно всеединое, являющееся обладателем «силы бытия», возможностью действительности. Абсолютное сущее представляется Соловьеву своеобразным организмом, обладающим двумя центрами. Первый центр — действующее начало безусловного единства, сводящее множество элементов к самому себе. Это начало свободно от каких-либо форм, свободно от бытия, оно лишь их потенция.

Второй центр — производящее начало, сводящее множественность форм к единому основанию. Оно означает единство в явлении, оно не бытие, а его образ, идея проникнутая началом божественного единства. Оба начала в Абсолюте и противоположны и едины как порождающее и порождаемое. Таким образом, есть Абсолютное (Сущее) и Сущность как необходимость, идея бытия.

Бытие «есть проявление сущего, или его отношение к другому. Таким образом, всякое бытие относительно; безусловно только сущее... Сущее есть являющееся, а бытие есть явление» (Там же. С. 135). Бытие двояко, это и идеальное бытие, или сущность, идея, первоматерия, и реальное бытие, или природа. «Поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа... Поскольку сущность определяется сущим — она есть его идея» (Там же. Т. 2. С. 99).

Таким образом, Абсолютное (Сущее, Бог) имеет свое другое — бытие (сущность). Через отношение к бытию сущее утверждает себя, т. е. сущность определенным образом отражает свое содержание как единство в бытии.

Это осуществление сущего в бытии Соловьев называет Логосом. У Логоса три ипостаси: Логос скрытый, внутренний; Логос открытый, проявивший себя, и Логос конкретный (Христос). Конкретный Логос имеет и другое название — София: «Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с ней. София... проникнута началом... единства. Осуществляющий в себе или но-

сящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть Логос и София» (Там же. Т. 3. С. 106).

Сущее, сущность и бытие определяют систему категорий философии всеединства, а именно: сущее порождает триаду *дух — ум — душа*; сущность предстает как *благо — истина — красота*; бытие раскрывается как *воля — представление — чувство*.

Учение о мире и человеке. Абсолютное в философии всеединства не мыслится вне мира, оно с ним связано. Но разработанной картины творения мира у Вл. Соловьева нет. В философии всеединства Абсолютное сущее производит, творит бытие, природу, но не переходит в нее полностью. Этот акт превращения Абсолютного в мир вещей и явлений происходит путем «отпадения» «мировой души», Софии (которая есть идеальный образ бытия) от Абсолюта. Философ утверждает: «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов. Длинным рядом свободных актов все это возрастающее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» (Там же. С. 147).

«Мировая душа» не забывает об отпавшем природном хаосе, она организует его «эволюцию», «собирание», развитие и преемственность в пяти царствах: минеральном, растительном, животном, человеческом, в котором человечество осознает идею безусловного совершенства Абсолютного, и Божьем, где человечество стремится эту идею осуществить, т. е. снова воссоединить мир с Богом. Таким образом, мировой процесс — это процесс космогонический, где «мировая душа» соединяется с отпавшим миром внешним образом, подготавливает следующую ступень этого процесса — теогонический процесс, где собственно и происходит это слияние, внутреннее единение Бога и природы, представленной человеком и его сознанием.

Из данных утверждений следует, что русский философ придерживается идеалистической точки зрения, по которой все царства едины и единство это не в материальности, а в Боге, Абсолютном сущем. Эта псевдоэволюционная концепция носит телеологический и преформистский характер. Для Соловьева «причина изменения, идея и цель его» изначально заключаются в Абсолютном сущем, в Боге, поскольку иерархическая соподчиненность царств направлена к единой цели — осуществлению Царства Божия.

Материальный мир, утверждает философ, состоит из разнообразных атомов, каждый из которых есть одновременно монада, обладающая индивидуальностью. Эта индивидуальность определяется идеей, носителем которой выступает атом-монада. Идеи находятся в иерархической соподчиненности. Высшей идеей, объединяющей все остальные, является «мировая душа», всеединое.

Соловьев различает идею как предмет, т. е. некоторое представление вовне, и идею как субъект, т. е. некоторая особенная

действительность, возможность «быть самостоятельным центром для себя... следовательно, обладать самосознанием или личностью» (Там же. С. 64). Таким образом, в философии всеединства всё — от атома до Абсолюта (Бога) есть существо, т. е. идея и личность.

Абсолютное становящееся обладает весьма важным свойством: «...будучи основанием... всего относительно бытия, будучи в этом качестве душою мира», Абсолютное становящееся «впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя... в человеке» (Там же. Т. 2. С. 319). Бог как «душа мира» в определенной степени зависит от человека, поскольку воплощается в нем и «вследствие этого может быть действительным в своей абсолютности» (Там же. С. 302).

Наряду с Абсолютным сущим Вл. Соловьев допускает «существо», которое также абсолютно, но не тождественно всеединому. «Этим существом является человек, который сочетает в себе два существенных элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то, небожественное, то частное, не все, природный или материальный элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им» (Там же. С. 301).

В природном мире «божественный элемент мировой души» «существует только потенциально в слепом бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постоянно реализуемую». Таким образом, Бог — абсолютное сущее, человек — абсолютное становящееся, и полная истина может быть выражена, считает Вл. Соловьев, словом «Богочеловечество» (Там же. С. 303). София вырастает у Соловьева в религиозно-поэтический символ творческого общения человека с Богом. В работе «История и будущее теократии» (1885—1886) философ называет Софией будущую Церковь, в которой христиане смогут стать «одним телом», а множественность тварного миропорядка вернется к единству постоянного и вечного Абсолюта.

Теория цельного знания. Гносеология всеединства занимает в философской системе Вл. Соловьева значительное место. По мнению философа, «цельное знание» только тогда будет носить «безусловный характер», когда оно объединит в себе чувственный опыт и рациональное мышление, подчинив их вере. Другими словами, существуют три вида истины: материальная, формальная и абсолютная. Их носителями являются соответственно наука, философия и религия. Высшей истиной, абсолютным знанием объявляется теология. Мистицизм, определяя верховное начало и конечную цель всякого знания, имеет для В. С. Соловьева главенствующее значение. Эмпиризм, считает философ, обладает материальным характером и служит базисом и реализацией высших начал. Рационализм является посредником, общей связью всей системы вследствие своего формального характера. Предметом же

цельного знания служит «истинно сущее» как само по себе, так и в его отношениях и проявлениях в эмпирической действительности субъективного и объективного мира, в которых оно есть абсолютное первоначало. Задача цельного знания состоит в достижении «безусловного всеединства» в познании абсолютного.

Вне этого «универсального» синтеза теология, философия и наука «суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть таким образом ни в какой степени адекватны самой цельной истине» (Там же. Т. 1. С. 256). Наука дает необходимый материал для всякого знания, философия придает знанию идеальную форму и только теология наполняет его абсолютным содержанием. Любой из элементов теории цельного знания может быть исходным в построении системы, «ибо истинная наука невозможна без философии и теологии, так же как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки» (Там же). Каждый из элементов, доведенный до «истинной» полноты в цельном знании, теряет свою самостоятельность и приобретает синтетический характер: положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от односторонности, а теология, освободившись о исключительности, также необходимо превращается в свободную теософию. Соловьев рассматривает свободную теософию как философскую систему, где «истинная философия... должна иметь... теософический характер» (Там же).

Свободная теософия в историческом развитии проходит три главных состояния: 1) господство мистицизма, 2) обособление отдельных элементов — теологии, философии и положительной науки, 3) внутренний свободный синтез данных элементов.

Большое значение в процессе познания принадлежит опыту. «Материал цельного знания, — утверждает Соловьев, — дается опытом» (Там же. С. 285). Философ подразделяет опыт на внешний и внутренний, последний включает психический и мистический опыт. Более подробно Соловьев характеризует внешний, или физический, опыт. Это «такие состояния сознания, в которых мы чувствуем себя определяемыми чем-то для нас внешним, хотя о самом этом внешнем мы не можем иметь никакого непосредственного познания, а ощущаем только его действие на нас». К внутреннему, или психическому, опыту он относит «такие состояния, в которых мы признаем преобладающее проявление нашей собственной природы, или которые определяются этой природой». Содержание третьего — мистического вида опыта составляют «такие явления, в которых мы чувствуем себя определяемыми существенностью иного, чем мы, но не внешнего нам, а так сказать еще более внутреннего, более глубокого и центрального, нежели мы сами, явления, в которых мы чувствуем себя не подчиненными, не стесненными, а, напротив, возвышаемыми над собою и получаемыми внутреннюю свободу» (Там же. С. 286).

Первостепенное значение Соловьев придает мистическим явлениям, за ними идут явления психические и самыми поверхностными, лишенными самостоятельности выступают физические явления.

Первичной и основной формой истинного познания философ называет умственное созерцание, или интуицию. Частные явления не предоставляют нам универсальных истин. Универсальные истины связаны с явлениями, но имеют независимое от них собственное бытие. Поэтому для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности — мистическая интуиция. Соответственно этому познание понимается Соловьевым как единовременный акт мистического озарения. Для раскрытия абсолютной (по Соловьеву — неизменной) истины необходимо установить внутренний контакт со всеединым, что достигается лишь при помощи непосредственного внутреннего интуитивного созерцания.

Во всяком познании познающий соединяется с познаваемым. Соловьев указывает, что любой предмет можно познать двумя способами: извне, благодаря эмпирическому и рациональному знанию («знание поверхностное и относительное»), и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого («знание безусловное, мистическое»).

Процесс действительного познания, по Соловьеву, проходит три фазы:

1. Мы утверждаем, что есть некоторый самостоятельный предмет. Эта уверенность не дается в ощущениях и мыслях, находится за их пределами. Познающий известным образом внутренне связан с познаваемым, находится с ним в сущностном единстве, выражающемся в той непосредственной уверенности, с которой мы утверждаем безусловное существование другого. Познающий субъект действует как безусловный и свободный; предмет ему открывается как безусловносущий.

2. Процесс умственного созерцания идеи данного предмета возможен потому, что между познаваемым и субъектом существует такое взаимоотношение, в котором субъект воспринимает не отдельные качества предмета, а его собственный характер. Познающий субъект есть некоторая сущность, находящаяся в отношении с другими сущностями или идеями, следовательно, и с идеей данного предмета. Идеальное взаимодействие сущностей Соловьев называет воображением.

3. Идеальный образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, сами ощущения тяготеют к этому идеальному образу, «потому что этот образ выражает собой внутреннее метафизическое взаимодействие наше с той самой сущностью, которой они (ощущения) суть внешние проявления» (Там же. С. 321). Превращение хаоса ощущений «в единый и цельный образ предмета, неподвижно стоящий перед нами среди смутного потока впечатлений... это превращение есть творческий акт нашего духа» (Там же).

Таким образом, действительное познание предмета определяется: как вера в безусловное существование предмета; как умственное созерцание или воображение его сущности или идеи; как творческое воплощение или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания.

Истина познания, по Соловьеву, определяется истиной предмета. Следовательно, для раскрытия истинного процесса познания мы должны учитывать, что предмет *есть*; *что* он есть и *как* он является. «Истина предмета состоит в его: 1. действительности и 2. универсальности. Сам предмет определяется: 1. как безусловно сущий... 2. как некоторая неизменная и единая сущность... или идея и, наконец, 3. как некоторое актуальное бытие или явление. И сам процесс познания определяется как: 1. вера, 2. воображение, 3. творчество» (Там же. С. 324). Так как истина, по Соловьеву, находится в Абсолюте (Боге), то и познана она может быть только через религиозное восприятие, мистическую интуицию, веру.

Учение о человеке, обществе, истории. Философия всеединства объясняет и направляет, по мысли Вл. Соловьева, практическую деятельность человечества, которое осуществляет «царство Божие» на земле. В основе учения о человеке у него лежит идея единства человека и Абсолюта. С одной стороны, человек — существо материальное, с другой — божественное. «Божество принадлежит человеку и Богу, с той разницей, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается» (Там же. Т. 3. С. 23). Связь с Богом делает человека уникальным существом в природе — вечным и бессмертным, как вечен и бессмертен Абсолют. Другими словами, человек — это абсолютное становящееся, «второе абсолютное», духовный центр мира. Предназначение человека — осуществлять связь между Богом и материальным миром, стать «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность — устроителем и организатором Вселенной» (Там же. С. 138).

Человек бесконечен и в другом отношении. Философ утверждает: «Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 282).

Реализовать себя как личность человек может только в обществе, поскольку «общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая» (Там же. С. 238). Таким образом, диалектика личности и общества позволяет говорить о их единстве и взаимной обусловленности: «Общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность — сжатое, или сосредоточен-

ное, общество» (Там же. С. 286). Подчиняясь обществу, человек возвышается, а его самостоятельное, свободное волеизъявление в свою очередь укрепляет общество.

Союз общества и личности исторически развивается, меняя свои характеристики. Вл. Соловьев выделяет три этапа развития этого союза: 1) сохранение того, что было осуществлено в прошлом (религиозный этап); 2) осуществление союза общества и личности в настоящем (политический этап); 3) предварение будущего в настоящем (пророческий этап). Эти этапы соответствуют трем ступеням (формациям) развития жизненного строя человечества: родовому, национально-универсальному и духовно-вселенскому. Духовно-вселенский строй еще предстоит построить. Это станет возможным тогда, считает Соловьев, когда будут одухотворены первые два этапа развития т. е. будет перестроена на принципах нравственности не только семья, но и экономика и политика.

Ячейкой перерождения является семья, в которой «каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто неизменное» (Там же. С. 355). Духовное возрождение семьи, ее будущность диалектически связаны с духовно-нравственным развитием народа, который, в свою очередь, не может развиваться и существовать вне человечества. Личность, таким образом, будучи общественной, постоянно связана с семьей, народом и человечеством.

Нравственно-духовные отношения должны быть не только между человеком и обществом, но и между человеком и природой. Эти отношения также исторически менялись. Соловьев пишет: «Возможно троякое отношение человека к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния — того, чем она должна стать через человека» (Там же. С. 427). Достичь третьего состояния гармонии человека с природой нам еще предстоит.

Важнейшей задачей философии всеединства Вл. Соловьев считал поиски путей обретения человеком своей нравственной сущности, а человечеством — Царства Божия. Исторический анализ развития человеческого общества приводит философа к мысли, что оно дифференцировано, люди-«атомы» отчуждены от своей сущности, в жизни господствует материальное начало. Не только природный мир, но и общество демонстрирует наличие идеального единства и реальной множественности. Задача состоит в интеграции человечества на духовной основе. В качестве идеала выступает Царство Божие как особое состояние человека, когда достигается единение с Богом, и как особая форма общественного устройства — вселенская церковь Царства Божия, но «спасение души есть окончательная цель, а организация наилучших социальных порядков для общего блага... есть одно из необходимых средств для этой цели» (Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 5. С. 331).

Вл. Соловьев, являясь самым известным светским русским философом, немало усилий приложил к возвеличиванию христианства и церкви. И это тоже феномен Вл. Соловьева, о котором еще напишут исследователи. Между прочим, сам философ постоянно подчеркивал именно эту сторону своего творчества. В частности, он писал: «Своего учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснить основную идею христианства — идею Царства Божия, как полноту человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой чрез Христа с полнотой Божества» (цит. по: Апостолов Л. Вл. Соловьев — великий философ земли русской. Тифлис, 1909. С. 52).

Полнота человеческой жизни, по Соловьеву, возможна в Богочеловечестве как всеединстве человека со всем тварным миром, как воплощенной Софии и Церкви, как мистическом сообществе истинно верующих. «Это своего рода симфония христианского откровения и того подлинного философского идеализма, который едва ли не совпадает с сущностью философии как таковой, — пишет Ю. Л. Курикалов об этой стороне творчества Вл. Соловьева. — Он положил начало русской философии как испытующей глубины сущего, обостренно-разумной и в то же время совестночуткой, подлинно человечной, открывающей в конце концов более чем трансценденцию — Живого Бога, непостижимо-постигаемый Источник бытия и жизни» (Слово и дело. СПб., 1903. № 4. С. 4).

Духовное совершенствование человека происходит не только через «внутреннее религиозное развитие», но и через развитие нравственности. Основополагающей этической категорией философии всеединства является добро, а жизненной задачей человека — «служение Добру чистому, всестороннему и всесильному». Главная характеристика категории добра состоит в том, что «добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обусловливает и через все осуществляется» (Соловьев В. С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 63). Кроме этой всеобъемлющей категории в этике Соловьева есть еще три первичных этических чувства: стыд, жалость и благоговение. Стыд выражает человеческое отношение к недолжному быть в его жизни: «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, следовательно, я существую как человек» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 124). Жалость — это человеческое отношение к другим людям, признание их самоценности. Она выражается в любви во всем диапазоне ее проявления — от любви материнской до любви к отечеству. Это чувство лежит в основе справедливости. «Не делай другим ничего такого, чего не хочешь себе от других» и милосердия: «Делай другим то, чего сам хотел бы от других». Наконец, благоговение — чувство, испытываемое человеком перед авторитетом родителей.

Общее правило достойной жизни человека заключается в том, что он ни при каких обстоятельствах не должен быть средством для достижения блага другого лица, класса или общества в целом. Исходя из этого, Вл. Соловьев формулирует моральный закон общества: «Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было исторических целей — он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т. е. блага большинства других людей» (Там же. С. 345). Гуманистический потенциал этой формулы не вызывает сомнения.

Нравственность, считает философ, должна реализовать себя в практической жизни как отдельной личности, так и общества в целом. В процессе эволюции общество должно становится более нравственным и духовным, при этом нравственность будет проникать во все сферы деятельности общества, в том числе в экономическую.

Вл. Соловьев не был бы истинно русским философом, если бы не предпринял попытки или хотя бы не помыслил о реальном воплощении своих идей относительно России, ее прошлого и будущего. Именно здесь обнаруживается болевая точка, обнаженный нерв его пульсирующей мысли.

Еще в канун русско-турецкой войны 1877—1878 годов Вл. Соловьев на публичном заседании Общества любителей российской словесности произнес речь «Три силы», в которой продемонстрировал все то же стремление к всеединству. Философ считает, что человеческое развитие управляется тремя силами, воплощенными в трех основных культурах: в мусульманском Востоке, Западной цивилизации и Славянстве. В культуре мусульманского Востока преобладает влияние силы единства, отрицающей всякую индивидуальную свободу. В Западной цивилизации, наоборот, утверждается самостоятельность всех «индивидуальных форм». Если Восток уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного Бога, то Запад вырабатывает частные и общие формы жизни, не заботясь о ее внутреннем содержании. В Славянстве, и в особенности в России, действует третья сила — божественная, которая может дать положительное содержание Востоку и Западу, освободить их от исключительности и создать целостность общечеловеческого организма.

Философ неоднократно подчеркивал, что именно русский народ призван осуществить «правду Божию» на Земле. Не удивительно, что многие современники считали его славянофилом «на всю жизнь». Что действительно славянофильского в его взглядах? Это признание особой миссии русского народа, вера в Россию, идея Москвы как третьего Рима, взвешенная критика европейского пути общественного развития, идеализация русских форм «государственности и общественности» — союза церкви с самодержавием, опирающегося на поддержку народа, живущего в об-

щинах. Он утверждал: «Монастырь, дворец и село — вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия» (Соловьев В. С. Соч. Т. 4. С. 156).

Однако Вл. Соловьев был далек от «отрицательного национализма» славянофилов, критиковал его: «Я решительный враг отрицательного национализма, или народного эгоизма, они не хотят понять той простой вещи, что для показания своей национальной самобытности на деле нужно и думать о самом этом деле, нужно стараться решать его самым лучшим, а не самым национальным образом».

В отличие от славянофилов Вл. Соловьев как философ всеединства признавал равные права православия и католичества, стремился объединить оба этих направления в общую кафалическую церковь. Следуя идее всеединства, Вл. Соловьев стремился поднять на должную высоту политическое значение царизма. Он полагал, что царизм в союзе с «вселенской церковью и теократией» обеспечит мощь и могущество России. Этот союз позволит «сообщить живую душу» человечеству, соединить «разорванное» человечество «с всецелым божественным началом». Вл. Соловьев утверждал идею национального призвания как идею осуществленного всеединства, всечеловечества. И все же эта великая идея русского философа была не более чем теократической утопией. Вера в национальное мессианство, основывающееся на триаде: Москва — третий Рим, русское самодержавие и народ-богоносец — была далека от исторических реалий конца XIX века и в конечном итоге привела Вл. Соловьева к духовной драме. В «Трех разговорах» — поразительном документе, на страницах которого и отражена эта драма, представлена уже другая историческая перспектива человечества: его история не имеет прогресса и, следовательно, богочеловеческой перспективы. Человечество ждут опустошительные войны, западная культура столкнется с панмонголизмом и потерпит поражение. Спасение от ига народы увидят в культе кумира и тоталитаризме, станет возможной победа Антихриста. Новое царство, если и возникнет, то только за пределами земной истории человечества.

Подытоживая жизнь и творчество Вл. Соловьева, А. Ф. Лосев писал: «В 1900 г. Вл. Соловьев умирал от неизлечимых болезней; а человечество, по его мнению, в те времена тоже умирало и тоже от своих неизлечимых болезней, которые он теперь уже научился распознавать вопреки своему прежнему прогрессивно-историческому оптимизму. У Е. Н. Трубецкого мы читаем: «Мы знаем, что уже «Три разговора» были написаны в предвидении «не так уже далекой» смерти самого автора. Это предчувствие близости собственного конца в связи с изданием книги, повествующей о непосредственно предстоящем всеобщем конце, не есть результат простой случайности. Что-то оборвалось в Соловьеве, когда он задумывал эту книгу: ее мог написать только человек, всем своим существом предваривший как свой, так и всеобщий конец». Та-

ким образом, мы не ошибемся, если вообще назовем все мировоззрение Вл. Соловьева не иначе, как философией конца.

При этом мы хотели бы только предупредить читателя о недопустимости некоторых крайних выводов из этой философии конца. Ведь эту философию конца очень легко понять как проповедь какого-то квиетизма, оппортунизма или даже нигилизма. Но такого рода выводы диаметрально противоположны тому, что хотел умирающий Вл. Соловьев. Никакой конец не мог иметь для него абсолютного и всепобеждающего значения. С его точки зрения, если конец дела означал его неудачу, то этот же конец означал и необходимость еще чего-то нового. Конец одного Вл. Соловьев всегда мыслил как начало другого, хотя это другое и не представлялось ему в ясном виде. Но вот, например, разочаровавшись в схематизме своей ранней философской схемы, в своих статьях под названием «Теоретическая философия» он стал уже на новый путь, хотя и не успел его закончить. В критике традиционной религии он ощутил ее конец, но он же умер еще и провозвестником еще новых достижений на этих путях. Он предчувствовал и конец прежней отвлеченной эстетики, основанной не на красоте как умозрительной предметности, но на красоте как животворящей силе самой действительности...» (Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 676—677). Таким был финал этой удивительной жизни.

Глава 10

ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА: Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И Л. Н. ТОЛСТОЙ

Русская философия существует и развивается в недрах национальной культуры как ее органическая часть, во взаимодействии с другими областями духовной культуры и, прежде всего, с художественной литературой. Историки русской философии, отмечая этот факт, подчеркивают, что русская философия и литература имеют много точек взаимосоприкосновения. Их объединяет резко выраженный характер «общественного служения». Они решают присущими им средствами те задачи, которые перед ними ставит эпоха.

«Отличительной чертой пышно расцветшей русской литературы, — писала Р. Люксембург, — является то, что она народилась из оппозиции к господствующему режиму, из духа борьбы. Эта черта заметно отражается в ней в течение целого XIX в. Этим объясняется богатство и глубина ее духовного содержания, совершенство и оригинальность ее художественной формы, но главным образом ее творческая и движущая общественная сила» (Люксембург Р. Душа русской литературы // Статьи о литературе. Л., 1934. С. 102—103).

Идея свободы личности от какого бы то ни было гнета понималась русской литературой не только локально, как борьба с крепостным правом, но и философски. Писатели и поэты проводили через рогатки царской цензуры живую мысль борьбы и созидания. Исследователи отмечают постоянную тягу русских писателей к философскому осмыслению жизни. «Редкая литература в кругу литератур мирового значения, — пишет В. Ф. Асмус, — представляет пример тяги к философскому осознанию жизни, искусства, творческого труда, какой характеризуется именно русская литература. И в то же время редкая литература отмечена в такой мере, как русская, своеобразием, порой причудливостью путей философского развития крупнейших ее талантов» (Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова // Лит. наследство. М., 1941. Т. 43—44. С. 83—84).

Художественная литература позволяла иными способами решать вечную философскую проблему смысла человеческой жизни. Вот почему многие русские писатели были одновременно глубокими мыслителями, выразителями дум и чаяний русских читателей. А двое из них — Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой вошли в когорту гигантов мировой литературы, чьими именами гордится человечество.

Родился Федор Михайлович Достоевский в Москве 11 ноября 1821 года в многодетной семье штаб-лекаря Мариинской больницы. Первоначальное образование он получил в одном

из лучших московских пансионов, затем окончил петербургское Главное военно-инженерное училище работал в Инженерном департаменте. В 1844 году вышел в отставку.

Первое же произведение двадцатичетырехлетнего Достоевского — повесть «Бедные люди» — принесло ему заслуженный успех. В. Г. Белинский назвал повесть первым опытом русского социального романа. Протест против разрушения личности отличает и последующие произведения Достоевского: «Двойник», «Белые ночи», «Неточка Незванова» и др.

Главная тема этих повестей — пробуждение личности «маленького» человека, его протест против бесчеловечного существования. В «Двойнике» писатель одним из первых в мировой художественной литературе исследует проблему отчуждения, раздвоения человека на реального и противостоящего ему фантастического, вобравшего все пороки враждебного человеку общества.

Жажда деятельности, социалистические идеалы, которые он «страстно принял» от Белинского, привели его к «заговору идей», в кружок петрашевцев. Члены кружка, к которому примкнул Ф. М. Достоевский, предполагали открыть тайную типографию и печатать антикрепостнические прокламации.

Утопические мечты петрашевцев и Ф. М. Достоевского, их планы были пресечены арестом 23 апреля 1849 года. Достоевский был приговорен к смертной казни, которая в последнюю минуту была заменена каторгой.

Главный результат четырех лет каторги и пяти лет солдатчины — почвенничество Достоевского. Знакомство с отверженными сделало более глубоким протест писателя против насилия. В то же время он увидел, как далеки утопические, абстрактные идеалы передовой революционной русской интеллигенции от подлинных надежд простого народа.

Интеллигенция, по мнению Достоевского, должна соединиться с народом, «мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа, преклониться перед правдой и признать ее за правду, даже в том ужасном случае, если б она вышла отчасти из четьи миней» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1883. Т. 2. С. 180).

Свое собственное «непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастьи» с поразительной глубиной он изобразил в «Записках из мертвого дома» (1860—1861).

Полемикой вокруг идей почвенничества были наполнены почти все произведения Достоевского, напечатанные в издаваемых им журналах «Время» и «Эпоха», и романы, написанные после каторги: «Преступление и наказание», «Идиот», «Братья Карамазовы». До конца жизни он был занят поисками нравственного братства людей. Умер Ф. М. Достоевский 27 января 1881 года.

«Философия — не моя специальность», — говорил Достоевский. Но это была неправда. Он всегда обобщал, философски

осмысливал действительность. Художественное и философское видение мира в творчестве писателя переплетаются. Еще в юности он написа брату: «Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное — природа... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии... Следовательно, философия есть также поэзия, только высший градус ее» (Достоевский Ф. М. Письма. М.; Л., 1928. Т. 1. С. 50). Писатель доказал этот тезис всем своим творчеством. Его романы — это философские размышления о разомкнутом трагическом бытии человека в предельно противоречивом «шевелящемся хаосе» буржуазного мира. Противоречия эти и обусловили мировоззрение Достоевского, его апологию смирения и страдания, отрицание классовой борьбы. Однако несомненна гуманистическая направленность его философских и социологических поисков, отмеченная современниками писателя. Н. А. Добролюбов, например, писал: «В произведениях г. Достоевского мы находим одну общую черту более или менее заметную во всем, что он писал: это боль о человеке, который признает себя не в силах или, наконец, даже не в праве быть человеком, самим по себе» (Добролюбов Н. А. Собр. соч. М., 1952. Т. 3. С. 472).

В своих исходных позициях Достоевский — объективный идеалист, утверждающий, что основой сущего является Бог, это «ему одному лишь известны ВСЯ тайна мира сего и окончательная судьба человечества» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. 1895. Т. 11. С. 249). Возможность социального прогресса мыслитель связывает с осознанием человеком своей сущности и самоусовершенствованием в духе братской любви и всепрощения. «Человек изменится не от *внешних причин*, — пишет он, — а не иначе как от перемены *нравственной*» (Лит. наследство. М., 1971. Т. 83. С. 180). Этическое объяснение социальных антагонизмов буржуазного общества и путей их преодоления у Достоевского превалирует над социально-экономическим анализом. Русский мыслитель утверждает, что человек свободен в выборе добра и зла. Выбор добра приводит человека к смирению и братскому единению с людьми и, следовательно, к свободе. Выбор зла — это «наполеонизм», утверждение принципа «все дозволено», бунт, который в конечном итоге лишает человека свободы. Гениальным социально-психологическим и этическим анализом крушения «наполеоновских» идей Родиона Раскольникова в романе «Преступление и наказание» Достоевский доказывает несовместимость принципа «все дозволено» с человеческой природой.

Альтернативой бунту, подлинной свободой, по Достоевскому, являются смирение и самоусовершенствование. В своей знаменитой пушкинской речи он говорит: «Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, овладей собой и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а и, прежде всего, в своем собственном труде над собою. Победишь

себя, усмиришь себя и станешь свободен» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. худож. произв. М.; Л., 1930. Т. 12. С. 380).

Идея нравственного самоусовершенствования у русского мыслителя, однако, ориентирована социально, служит основой его социально-политической, почвеннической концепции. Этическая и социальная стороны в его мировоззрении взаимосвязаны. Как социальный мыслитель и моралист, Достоевский, прежде всего, стремится найти путь выхода России, русского народа из тупика буржуазного аморализма. Мыслитель видит, что «общество химически разлагается», что рост буржуазных отношений в пореформенной России лишь усилил «эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажничество». Капитализм узаконил крушение человеческих ценностей, буржуазные идеи изжили себя. Личные впечатления от поездок летом и осенью 1862 года за границу дали Достоевскому обильный материал для подтверждения этого вывода. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он с горечью замечает, что лозунг свободы, равенства, братства, провозглашенный Французской буржуазной революцией, превратился в свою противоположность. «Какая свобода? — спрашивает Достоевский. — Одинаковая свобода всем делать все, что угодно, в пределах закона. Когда можно делать все, что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все, что угодно, а тот, с которым делают все, что угодно» (Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1956. Т. 4. С. 105). «В наличности не оказалось» в буржуазном мире и братства. Достоевский пытается проанализировать причины отчуждения человека в буржуазном обществе, решить кардинальные философские вопросы о смысле человеческого существования, о конфликте личности и общества и путях преодоления этого конфликта.

Русский мыслитель исследует различные пути реального построения рая на земле. Анализу подвергаются прежде всего идеи социалистического переустройства общества. Несмотря на глубокие симпатии к гуманистическим идеалам социализма, Достоевский отвергает социализм как путь социального преобразования общества. Отвергает он, прежде всего, социализм политический, который предполагает строительство социалистического общества революционным путем. Достоевский не приемлет научный, атеистический и, следовательно, аморальный характер политического социализма: «...народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости. Социализм по существу своему должен быть атеизмом, ибо именно провозгласил, с самой первой строки, что он установление атеистическое и намерен устроиться на началах науки и разума исключительно. Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силою, повелевающею и господствующею,

но происхождение которой неизвестно и необъяснимо... Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. «Искание Бога» — как называю я всего проще» (Там же. Т. 7. С. 265).

В политическом социализме нет высокого идеала, ему присуще лишь «ложное начало рассудочности и расчета», «арифметическое» стремление дать людям «хлеб насущный». Но полное удовлетворение одних лишь материальных потребностей превращает человека в «штифтик», а общество в «муравейник». Достоевский вообще отвергает рационалистический, «арифме0тический» подход к решению любых вопросов человеческого существования. Он уверяет, что «зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой...» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1885. Т. 5. С. 652). Русский мыслитель имел в виду открытую им раздвоенность человеческой личности, неизбежное мучительное состояние человека, выбирающего между добром и злом. Сам человек не может прийти к «правде Божьей», снимающей это противоречие; его приводят к ней религия и церковь. В данном случае Достоевский подлинные социальные противоречия буржуазного общества подменяет идеалистическим утверждением наличия в человеке двух начал — души и тела, «ангельского и дьявольского».

«Лекаря-социалисты» отказывают человеку в бессмертии, но «идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1891. Т. 10. С. 426). С утратой веры в бессмертие утрачивается, как считает Достоевский, смысл жизни. Он писал в «Братьях Карамазовых»: «Уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1958. Т. 9. С. 90). Развенчанию пороков политического социализма и револю-ции Достоевский посвящает свой наиболее тенденциозный роман «Бесы». Справедливо критикуя анархиствующих «бесов» от рево-люции, авантюризм и аморализм «мошенника, а не социалиста» П. Верховенского и его «пятерки», русский мыслитель перепутал социальные адреса, представив нечаевщину аналогом всего русского революционного народничества, отождествив ненавистный ему капитализм с социализмом.

Достоевский также не принимает так называемый утопический социализм, увлечение которым он пережил в молодости. Идеи братской любви и мирного достижения социалистического идеала вошли в теорию русского христианского социализма Достоевского. Вместе с тем он критикует явную абстрактность суждений теоретиков-социалистов, которые не знают конкретных путей достижения социалистического идеала.

По мнению Достоевского, имеется один реальный выход из тупиков капитализма и социализма — объединение общества на основе духовных, религиозных ценностей, «народной православной правды». Успех предлагаемого Достоевским русского социализма гарантирован абсолютностью морально-эстетической ценности Христа как конечного идеала. «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветлым единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1897. Т. 11. С. 489).

В христианско-социалистической утопии Достоевского ведущее место отводится русскому народу — народу-богоносцу («русская нация — необыкновенное явление в истории всего человечества»), поскольку он в сердце своем сохранил незамутненный образ Христа. «Все то, что желают в Европе, — утверждает писатель, — все это давно уже есть в России, по крайней мере в зародыше и в возможности, и даже составляет сущность ее, только не в революционном виде, а в том, в каком и должны эти идеи всемирного человеческого обновления являться: в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на деле и которая всецело сохраняется в православии» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. худож. произв. М., 1930. Т. 11. С. 319).

«Прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» Достоевский считает утверждение приоритета церкви, переход государства в церковь, в союз христиан-единомышленников. Но является ли этот идеал русского социализма исчерпывающим, а вопрос о судьбах России — окончательно решенным? Князь Мышкин в романе «Идиот» произносит слова, которые постоянно варьируются Достоевским: «Рай на земле не легко достается... рай — вещь трудная, гораздо труднее, чем кажется вашему прекрасному сердцу». Всем своим творчеством Достоевский пытается доказать возможность построения «Царства Божия» на земле. Но сам понимает несостоятельность своих доказательств.

Величие Достоевского-реалиста и абстрактный характер его утопических рецептов наиболее отчетливо проявились в романе «Идиот». Показав растлевающую власть денег, писатель устами и поступками князя Мышкина предлагает конечную цель — стремление к высшему идеалу братской любви к ближнему, завещанной Христом. В мире больших и малых хищников этот идеал является не только абстракцией, но и, внедряемый «домашними» средствами, ведет к противоположным результатам. Новоявленного Христа с его евангельскими проповедями мир чистогана не принимает.

Достоевский осознал неудачу своей попытки утвердить идеи христианского братолюбия образом князя Мышкина. «В романе много написано наскоро, — пишет он, — много растянуто и не удалось, но кое-что и удалось. Я не за роман, а за идею мою стою» (Достоевский Ф. М. Письма. М.; Л., 1978. Т. 2. С. 170).

Идея очищения и возвеличивания страданием становится центральной идеей социально-этической концепции Достоевского. Страдание признается им отличительной чертой русского народа: «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа — есть потребность страдания, всегдашнего и неутомимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков» (Достоевский Ф. М. Полн. сбор. соч. СПб., 1895. Т. 10. С. 206).

Объективная логика развития социальных антагонизмов буржуазного общества, с высоким мастерством показанная в произведениях Достоевского-реалиста, сводит на нет мертворожденные схемы его русского социализма с их культом страдания и всепрощения.

Достоевский — «весь искания и борьба» (Л. Толстой). Окончательных ответов на поставленные им вопросы он не дает. Взвихренный, разомкнутый мир его героев находится в постоянном изменении. Многозначен, неисчерпаем мир человека, исследуемый писателем. Поэтому не завершены, не окончательны предлагаемые им рецепты социального и морального спасения человечества. Хорошо об этом написал Стефан Цвейг: «Ему нужен Бог, но он его не находит... Достоевский поэт вечных противоречий, олицетворенный контраст, проповедует веру как необходимость и тем пламеннее проповедует ее другим, чем менее верит сам (в смысле постоянной, несомненной, спокойной, положительной веры, которая считает «тихое умиление» высшим долгом)... Измученный «исканием Бога», он хочет видеть нашедшее Бога человечество; мучительно неверующий, он хочет видеть блаженно верующих» (Цвейг С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1992. Т. 4. С. 166—169).

Проблемы истинной и ложной любви, обретения человеком духовного самостояния, преодоления индивидуализма и единения с вечно живым, возрождающимся миром, столкновения человека с бездуховной машиной государственной власти, с системой мнимых добродетелей, рассмотренных через призму христианского мировоззрения, характерны для другого русского писателя — Л. Н. Толстого.

Родился Лев Николаевич Толстой 9 сентября 1828 года в родовом имении Ясная Поляна под Тулой. Он рано потерял мать, а затем через шесть лет и отца. В тринадцать лет с братьями он уезжает в Казань к своей опекунше П. И. Юшковой.

В 1844 году Толстой поступает на восточное отделение философского факультета Казанского университета. Не имея интереса к восточным языкам, он переходит на юридический факультет, который, однако, также не удовлетворяет его.

В 1847 году Толстой неожиданно бросает занятия в университете и в течение четырех лет попеременно живет в Москве, Петербурге, Ясной Поляне. Эти годы отмечены необычайно интенсивной внутренней работой, изучением «диалектики души». Толстой осознает противоречие между общественным назначением

человека и его возможностями. Поисками выхода из этого противоречия проникнуты рассказы «История вчерашнего дня» и «Отрывок без заглавия», последний, видимо, представляет собой фрагмент большого философского трактата, оставшегося неоконченным.

Размышлениями о судьбах России и о своем месте в ее истории проникнуты кавказский (1851—1854) и севастопольский (1854—1855) периоды жизни Л. Н. Толстого. Поездка на Кавказ разбудила его творческие силы. Здесь им написаны «Детство», «Отрочество», «Набег», «Рубка леса», начата повесть «Казаки». Эти произведения были напечатаны в передовом русском журнале «Современник» и принесли писателю заслуженный успех. Еще больший резонанс в русском обществе имели правдивые, публицистически заостренные «Севастопольские рассказы».

Итогом изучения противоречий между различными слоями русского общества, знаменующим начало выработки некоторой позитивной программы, явилась «великая, громадная мысль» основать новую религию, которая бы соответствовала «развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле» (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 47. С. 37).

Ради внедрения в жизнь этой мысли Л. Н. Толстой отказывается даже от литературной деятельности. В 1857 году, будучи широко известным, почитаемым писателем, он покидает «Современник».

В 1861 году Толстого избирают мировым посредником в спорах между помещиками и крестьянами. Он был глубоко уверен в антинародном характере реформы 1861 года и, как писалось в доносах в жандармское отделение, «оказывал особое пристрастие в пользу крестьян». За пять лет до царского манифеста Толстой предпринимает попытку освобождения яснополянских крестьян от крепостной зависимости.

Второе дело, которое увлекло писателя в то время, — это организация школ для крестьянских детей. Слава о его яснополянской школе постепенно распространилась по всей России.

Несмотря на колоссальную занятость, Толстой решает продолжить писательскую деятельность. В 1863—1869 годах он интенсивно работает над романом «Война и мир», в 1873—1874 — над «Анной Карениной».

В 80-е годы писателем все больше овладевает чувство неудовлетворенности. «Острая ломка всех «старых устоев» деревенской России обострила его внимание, углубила его интерес к происходящему вокруг него, привела к перелому всего его миросозерцания» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 391). Толстой остро ощущает пропасть между многомиллионным русским народом и кучкой его душителей и эксплуататоров. Творчество писателя в эти годы отмечено ростом политического радикализма. В тракта-

тах и статьях «Так что же нам делать?», «Царство Божие внутри нас», «Церковь и государство» и других он «обрушился с страстной критикой на все современные государственные, церковные, общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилии и лицемерии, которые сверху донизу пронизывают всю современную жизнь» (Там же. С. 40). Большой силой обличения существующего строя и его социальных институтов отмечены и художественные произведения Толстого этого периода: «Власть тьмы» (1880), «Плоды просвещения» (1886), «Крейцерова соната» (1887—1889), «Смерть Ивана Ильича» (1884—1887).

Несмотря на страстную критику правительства и церкви, Толстой не смог предложить позитивной программы изменения существующего строя. «Истинно христианское учение», проповедующее непротивление злу насилием, призывающее угнетателей «раскаяться, добровольно отказаться от эксплуатации народа и слезть с его шеи», явилось утопией, «тормозом революции».

В последний период своей жизни и творчества Л. Н. Толстой продолжал развивать мысль о невозможности существования социальной несправедливости. Хотя великий мыслитель по-прежнему отрицает политические методы освобождения народа, первую русскую революцию в своих письмах и выступлениях он приветствует.

Со временем все больше обостряются противоречия между нравственными убеждениями русского писателя и тем образом жизни, который он вынужден был вести; он мучительно ищет выход из мира насилия и обмана. Постепенно у него созревает мысль порвать с благополучием и роскошью. 28 октября 1910 года Толстой покидает яснополянскую усадьбу, пытаясь, по некоторым предположениям, уехать в Болгарию или на Кавказ. В дороге Лев Николаевич заболел и 7 ноября скончался. Его смерть вызвала широкий резонанс во всем мире.

Все творчество Л. Н. Толстого проникнуто поисками смысла жизни, путей изменения общественного устройства России. Его первые исследования касались «диалектики души», противоречий между духовной и телесной организацией человека. Влечение плоти и души человека к счастию, считает писатель, есть единственный путь к пониманию тайны жизни. Когда влечение души приходит в столкновение с влечением плоти, то первое должно брать верх, ибо душа бессмертна так же, как и счастье, которое она приобретает. Душа, духовное признавались началом социальным и альтруистическим, выступающим основой всеобщего блага. А целью жизни — всевозможное способствование к всестороннему развитию всего существующего». Эти и подобные утверждения Л. Толстого постепенно социально конкретизируются, проходят проверку в художественных произведениях («Казаки», «Война и мир», «Анна Каренина»).

Социальные конфликты пореформенной России привели Л. Н. Толстого к мысли, что народные массы составляют основу исторической жизни, являются носителем нравственного идеала и «божественности». В декабре 1877 года он делает следующую запись: «Законы добра, выражающие сознание масс людей — всех — и не подлежащие разуму и потому спору, суть проявление божества». По мнению Толстого, только народу дано истинное понимание смысла жизни. Он пишет в «Исповеди»: «Ведь наша мудрость, как ни несомненна она, не дала нам знание смысла нашей жизни. Все же человечество, делающее жизнь, миллионы не сомневаются в смысле жизни... С тех пор как началась какая-нибудь жизнь людей, у них уже был этот смысл жизни, и они вели эту жизнь, дошедшую до меня. Все что есть во мне и около меня, все это — плод их знания жизни. Те самые орудия мысли, которыми я обсуждаю эту жизнь и осуждаю ее, все это не мной, а ими сделано» (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 30—31).

Поэтому, «чтобы понять жизнь, — заключает писатель, — я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей» (Там же. С. 47).

В народе Толстой в первую очередь ценит активное начало. Для него труд, обязанность трудиться — закон жизни, отступление от которого ведет за собой неизбежное наказание — уничтожение или телесной, или разумной жизни человека.

Изучение народной жизни привело писателя к выводу, что смысл жизни народ постигает через веру, «и потому религия всегда была и не может перестать быть необходимостью и неустранимым условием жизни разумного человека и разумного человечества» (Там же. Т. 35. С. 161). Религия у него несет ответственность и за смысл жизни человека, и за прогресс человечества: «Если в человечестве совершается прогресс, т. е. движение вперед, то неизбежно должен быть указатель направления этого движения. И таким указателем всегда была религия. Вся история показывает, что прогресс человечества совершается не иначе, как при руководстве религии, а прогресс совершается всегда, следовательно, совершается и в наше время, — то должна быть и религия нашего времени» (Там же. Т. 30. С. 153). Речь идет не о всякой религии, а об «истинной», утверждающей согласие жизни, знаний и разума человека с Богом. Жизнь есть, с одной стороны, проявление Бога, с другой — непрестанное стремление к нему. Для Толстого жизнь отдельного человека представляет несомненную ценность, но лишь потому, что она часть Бога, который присутствует в человеке («Царство Божие внутри нас»). Человек должен стремиться к самосовершенствованию, чтобы осознать себя «орудием» Бога, слиться с ним.

Личное самосовершенствование, стремление к Богу у Толстого выступают, таким образом, высшим регулятивным принципом социальной жизни, панацеей от любой социальной несправедли-

вости. Вокруг этого постулата писатель строит свою социально-этическую философскую систему. Она включает несколько основных положений.

Бог — не только благо, но и любовь. И воссоединение с ним есть не что иное, как любовь к ближнему. «Люби всех — и добрых и злых. Люби не переставая, — и не переставая будешь счастлив». Для русского мыслителя причиной любых экономических отношений является насилие. Он выступает против всякого насилия, осуждая наряду с насилием эксплуататоров и революционное насилие масс, освобождающихся от эксплуататоров. Антитезой «закону насилия» у Толстого выступает любовь.

Перед Богом люди равны; Бог через всеобщую любовь соединяет их. Поэтому, по мысли Толстого, самоценность человеческой жизни повышается от служения ближнему (поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы с тобой поступили), и не только ближнему, но и всему живому, имеющему душу (не причиняй ему страдания, не убивай).

Следование этим заветам, лежащим в основе истинного христианства, и позволит утвердить земное благополучие всех людей. «Уничтожиться должен строй соревновательный и замениться должен коммунистическим; уничтожиться должно насилие и замениться свободным и любовным единением людей» (Там же. Т. 68. С. 64).

Противоречивой является теория прогресса Л. Толстого и тесно связанное с ней его отношение к искусству и красоте. Русский мыслитель высоко оценивает роль наук и искусств в жизни человечества, заявляя: «Не будь наук и искусств, не было бы человеческой жизни». Вместе с тем Толстого — идеолога патриархального крестьянства отличал утилитарный подход к науке и искусству. На научные открытия, духовные ценности он смотрел с точки зрения их пользы для людей и в первую очередь — для трудового народа. Буржуазная же действительность такова, считает писатель, что только одна небольшая часть общества верит в прогресс, проповедует его и старается доказать его благость, другая же, большая часть общества, противодействует прогрессу и не верит в него. Блага науки, техники, искусства недоступны народу, а порой и враждебны ему. Причина отрицательного отношения народа к научным и техническим открытиям, к искусству, по мнению русского мыслителя, кроется в том, что он либо не знает о тех благах, которые они несут, либо не может ими пользоваться в силу своей экономической отсталости. Наука же в буржуазном обществе находится на службе эксплуататоров, она кормится за счет рабочего народа, но совершенно не заботится об условиях его жизни. Правильно подметив социальные последствия научного и технического прогресса при капитализме, Толстой как бы прерывает свой анализ, он не видит условий, при которых блага прогрессивного развития науки и техники смогут служить народу.

Русский мыслитель считает наукой лишь знание того, что нужно делать всякому человеку, чтобы как можно лучше прожить в этом мире тот короткий срок, который определен ему Богом, судьбой и законами природы. Эти и подобные высказывания Толстого дают право утверждать, что для него значение подлинной науки приобретало лишь учение о смысле жизни и долженствовании человека, т. е. этика.

Основу его критического отношения к науке и искусству составляет неприятие общественного разделения труда. Русский мыслитель считает, что разделение труда на умственный и физический — это проявление классового антагонизма общества, оно приводит к «захвату чужого труда, требующего насильственного занятия специальным трудом других людей». Как идеолог патриархального крестьянства он ратует, во-первых, за обязательный физический труд для всех членов общества и, во-вторых, за признание необходимости целесообразного чередования различных видов труда. Такая организация труда, подобная натуральному хозяйству, по мнению Толстого, не только обеспечивает гармоническое развитие личности, но и снимает классовые противоречия. Идеалом ему представляется общинное землепользование дореформенной русской деревни. Прогресс же возможен лишь в сфере личностного совершенствования, и только вследствие заблуждения он переносится в историю. Поэтому жизнь человеческая изменяется не под воздействием каких-либо внешних форм, а только в результате внутренней работы каждого человека над самим собой. В этой связи критерием прогрессивного развития общества, по Толстому, является уровень его нравственности и религиозности.

В то же время в многочисленных трактатах и статьях, самые значительные из которых «В чем моя вера?» и «Что такое религия и в чем сущность ее?», он приходит к осознанию недееспособности официальной религии, которая вместе с царизмом несет ответственность за бедственное положение народа, являясь инструментом обмана и эксплуатации. Поэтому религия должна очиститься от веры в чудеса, от любых форм притеснения народа. В его представлении религия должна основываться на свойстве людей пророчески предвидеть и указывать тот путь, по которому следует идти человечеству. Таким образом, это должна быть новая религия, соответствующая уровню развития человечества, религия Христа, но очищенная от веры и таинственности, религия практическая, не обещающая будущее блаженство, но дающая блаженство на земле.

Для того чтобы создать такую религию, Толстой предпринимает практические шаги: изучает историю религии, богословские труды, сам пишет фундаментальные работы — «Исследования догматического богословия» и «Соединение и перевод четырех Евангелий», в своей публицистике остро критикует историю и практику официальной церкви.

Синод вынес постановление об отлучении Л. Н. Толстого от церкви и предании его анафеме. Но писатель не смирился и до конца своих дней вел борьбу за ценности «первозданного» учения Христа, способного, по его мнению, привести к «Царству Божию».

Религиозно-этическая утопия Л. Н. Толстого оказалась в центре идейно-философских исканий русского общества конца XIX — начала XX века. Она в какой-то мере стала побудительным мотивом к разработке новой философии религии, а в некоторых случаях — объектом критики для русских религиозных философов Д. Мережковского, Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова и др.

Глава 11

«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н. Ф. ФЕДОРОВА

Русская философия XIX века богата одаренными мыслителями, чьи работы выходили за рамки обыкновенных мировоззренческих исканий, многие из философов поражали глубиной мысли, силой обобщений, пафосом выражения общечеловеческих ценностей. О трех из них — В. С. Соловьеве, Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом — мы уже рассказывали. Все они, познакомившись с идеями еще одного оригинального русского мыслителя XIX века — Николая Федоровича Федорова, признали уникальность его мысли. Вл. Соловьев в письме к нему писал: «„Проект" Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... со времени появления христианства Ваш „проект" есть первое движение вперед человечества по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным» (Соловьев В. С. Письма. Пг., 1923. Т. 2. С. 345—347).

Таких оценок жизни и творчества Н. Ф. Федорова было немало. Приведем еще одну, пожалуй, самую восторженную, но от этого не менее справедливую. Она принадлежит перу А. Волынского — литературного критика начала XX века: «Федоров — единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодовитой, ни гением начатого труда... В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа» (цит. по: Семенова С. Николай Федоров: творчество жизни. М., 1990. С. 3).

Н. Ф. Федоров был незаконнорожденным сыном князя П. И. Гагарина и «дворянской девицы Елизаветы Ивановой». Родился он в начале июня 1828 года в сельце Ключи Епатьевского уезда Тамбовской губернии. После окончания гимназии Н. Ф. Федоров поступает на камеральное отделение (готовившее специалистов по естественным и хозяйственным наукам) Ришельевского лицея в Одессе, но по семейным обстоятельствам (смерть дяди К. И. Гагарина, платившего за обучение Н. Ф. Федорова) в марте 1852 года покидает это учебное заведение.

Уже в 1851 году, тяжело переживая смерть своего родственника и благодетеля, Н. Ф. Федоров приходит к идее «всеобщего воскресения», Новой Пасхи — идее, ставшей для него руководящей и в творчестве, и в самой жизни.

С февраля 1854 года он скитается по небольшим городам средней полосы России — Липецк, Богородск, Боровск, Подольск, работая учителем географии и истории в реальных училищах.

В 1868 году Н. Федорова арестовали как близко знавшего Н. Петерсона, который обвинялся в принадлежности к революционному кружку Ишутина, и три недели держали в заключении. С 1867 года Н. Ф. Федоров обосновался в Москве, заняв скромную должность библиотечного работника — сначала в Чертковской библиотеке, а потом в библиотеке Румянцевского музея, где со временем снискал славу «героя и подвижника в области книговедения», поражая посетителей своей начитанностью и блестящей эрудицией. Он был автором многих оригинальных идей и трудов, но одновременно принципиальным противником их публикаций. При жизни статьи Н. Федорова появлялись редко, да и то анонимно и в малоизвестных изданиях.

По достижении пенсионного возраста Н. Ф. Федоров думает целиком посвятить себя разработке проекта «общего дела», но пенсия оказалась столь мизерна (17 руб. 51 коп.), что при всем аскетизме его образа жизни ее было явно недостаточно для проживания, поэтому он вынужден был пойти работать в архив министерства иностранных дел. Одновременно Федоров начинает готовить свои рукописи к изданию. Правда, часть рукописей за год до смерти он сжигает, а оставшиеся за несколько часов до смерти передает своему ученику — философу В. А. Кожевникову.

На 1899—1900 годы приходится его поездка в Ашхабад к своему другу и последователю Николаю Петровичу Петерсону. Н. Ф. Федоров собирался оттуда двинуться с ним ближе к Памиру, прародине человечества, но это намерение не осуществилось.

Мыслитель скончался 15 декабря 1903 года в Москве, в Мариинской больнице для бедных, и был похоронен на кладбище Скорбященского монастыря, уничтоженного в 1929 году.

Совместно с Н. П. Петерсоном В. А. Кожевников после смерти Н. Ф. Федорова разобрал его рукописи и подготовил к изданию три тома его трудов, назвав их «Философия общего дела». Первый том вышел в 1906 году в г. Верном (Алма-Ата) тиражом 480 экземпляров, по завещанию философа он был предназначен не для продажи. Второй том увидел свет в 1913 году в Москве. Третий том не был напечатан, его материалы считались утерянными, но часть из них была недавно обнаружена в архиве.

В основу философии Федорова легла идея «проекта». Он различает в реальности три временных плана.

1. *Мир как он есть*. Это злой, враждебный человеку и Богу мир, в котором властвуют слепые, стихийные силы природы, несущие голод, болезни и смерть. Но этот мир должен быть не просто разрушен, а перестроен, реформирован, для чего необходимо в нем найти ростки нового мира, бессмертного и счастливого. В результате возникает второй временной план.

2. *Мир как проект.* Человечество, найдя в окружающей действительности эти самые ростки бессмертия, начнет создавать свою собственную историю, которая будет уже не историей разрушения, войн и смерти, но историей вступления человечества в вечность, обретения им бессмертия.

3. *Мир каким он должен быть.* Это бессмертный прекрасный Космос, в котором все едино — человечество, природа и Бог; человечество становится орудием Бога, средством воплощения его воли, а природа — орудием и материалом действий человека; в мире, наконец, восстанавливаются должная иерархия, надлежащий порядок, в котором царствует разум и нет места стихии и смерти. Этот мир таков, каким он представляется в проекте, т. е. это мир-в-проекте.

Таково внешнее содержание представлений Н. Федорова о мире. Более тщательное изучение сущности федоровской мысли обнаруживает немало особенностей, отличающих ее от философских построений других русских философов.

Философия Федорова — и это первая ее особенность — *философия действия.* Он противник всякого созерцания, пассивного, оторванного от жизни философствования. Философ пишет: «Мир дан не на погляденье, не миросозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Верный, 1906. Т. 1. С. 355). Философия, таким образом, должна быть активно действующей. «Философия — как мысль без дела — есть абсурд, порок», — утверждает Н. Федоров. Здесь он поразительно сближается с Марксом, с его знаменитыми «Тезисами о Фейербахе».

Вопрос об отношении бытия и мышления русский философ решает прагматически, утверждая, что они будут тождественны, когда мысль будет осуществлена. «Между Мыслимым [только] и [уже] Сущим, — пишет Н. Федоров, — как между Субъективным и Объективным [отныне] должно быть помещено Проективное» (Там же. М., 1913. Т. 2. С. 88), т. е. философия должна быть своеобразным проектом, объединяющим субъективную устремленность философа и объективные условия осуществления его идей.

Особенностью гносеологии Н. Ф. Федорова является ее коллективистский, соборный характер. Русский философ был противником античного индивидуалистического тезиса «Познай самого себя», утверждая, что «люди в отдельности не могут быть мудрецами». Поскольку пафос теоретической, познавательной, научной деятельности человека, по его мнению, заключается в борьбе со смертью и утверждении земного братства людей, он — сторонник соборного познания, принявшего заветы и знания предков. Знание, считает философ, должно быть позитивным, научным, материалистическим и, наконец, демократическим.

Активизм, характерный для гносеологии Н. Федорова, распространяется им прежде всего на учение о человеке. По мнению русского философа, человек является активным элементом природы. Таковым он стал с того момента, когда принял вертикальное поло-

жение и бросил вызов косной природе. Природа стихийна, нецелесообразна, и только человек в состоянии осуществить регуляцию природы и, следо ательно, преображение мира. «Существенное свойство человека, — пишет Федоров, — которое отличает его от животных, состоит в обращении всего (а не лишь кое-чего) дарового в трудовое, эволюции в действие сознательное, слепо происходящего в разумно творимое, рождаемого в воссоздаваемое, в чем и заключается дело» (Там же. С. 396). В этом великое предназначение человека, высшая целесообразность Бога, который через человека «воссоздает мир, воскрешает все погибшее». Человек как бы продолжает творение мира. Бог в этом случае понимается философом как мирообъединяющая любовь и разум, а боговоплощение — как внесение в пгироду человеческих начал. Активную позицию человека-творца Н. Федоров утверждает жизнью Христа, который был не только Бог, но и человек, давший людям пример как нравственного, так и деятельного отношения к миру. Поэтому русский философ, являясь сторонником трудового отношения к миру, к природе, предупреждал, что «надежда во всем на Бога, на божеское предусмотрение может привести к собственному небрежению, к отказу от труда, от деятельности» (цит. по: Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия об щего дела». Верный, 1912. С. 4). Одним словом, как в русской пословице: «На бога надейся, а сам не плошай».

Еще одна значительная особенность философии Н. Федорова заключается в попытке соединения антропологизма и космизма. Человек в философии общего дела ориентирован космически, он выступает гарантом сохранения жизни не только на Земле, но и во Вселенной. «Человеческая деятельность, — считает философ, — не должна ограничиваться пределами земной планеты» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. С. 283—284). Земля ограничена в своих ресурсах, и поэтому человек должен во имя сохранения жизни и преодоления смерти выйти в космос. «Прочное существование невозможно, — пишет Н. Федоров, — пока Земля останется изолированною от других миров. Кажд й обособленный мир, по своей ограниченности, не может иметь бессмертных существ. На каждой планете сре ства к жизни ограничены, небесконечны, хотя и могут быть велики, а смерть должна в конце концов явиться уже по недостатку средств существования, если бы не успела явиться также по причинам случайным» (Там же. Т. 2. С. 276). Для русского философа «Земля не граница», а исходный пункт жизнедеятельности человека, поле деятельности которого «целое мироздание». Человек в «проекте» Н. Федорова вначале становится командиром Земли как космического корабля, а затем, выведя Землю в космос, учится управлять планетами, распространяя на них всеобщее воскрешение. «Ни в чем так не выражается глубина и богатство премудрости, как в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как Земля... Между множеством умерших поколений и множественностью миров дано возможное целесообразное отношение, дабы от одного праха

земного, от единой крови произвести всех обитателей всех миров» (Там же. С. 243).

Философия общего дела как учение об активном отношении к природе имеет своей целью «проект» воскрешения предков. Регуляция у Федорова нередко представляется собственно воскрешением, хотя в действительности это понятие более широкое, имеющее внешний и внутренний аспекты. К внешней регуляции природы относятся: 1) метеорологическая регуляция Земли (управление атмосферными и сейсмическими процессами, рациональное использование сырьевой базы и солнечной энергии); 2) планетная астрорегуляция в пределах Солнечной системы; 3) космическая регуляция всей Вселенной. К внутренней регуляции относится психофизическая саморегуляция человека. Главная сверхзадача человека — преодолеть смерть и освоить жизневоссоздание, воскрешение умерших. Здесь Федоров вступает в круг фантастических проектов и решений. Так, общечеловеческая задача воскрешения понимается им как самовосстановление природы и «оживление» живых, т. е. как комплекс мер для сохранения жизни живых. Это предполагает преодоление болезней, замену органов, борьбу со старостью, освобождение от голода и т. п.

Воскрешение в узком смысле — это «патрофикация», т. е. отцетворение, оживление умерших предков. По мысли Федорова, необходимо выявить и собрать все рассеянные во Вселенной атомы и молекулы, которые когда-то принадлежали живым предкам. При помощи «химических лучей» в специальных научных центрах будет осуществляться селекция этих частиц и образование «новых», живших когда-то организмов. Фантастичность и механистичность подобного «проекта» несомненны, как несомненен, впрочем, его демократический (воскрешению подлежат все без исключения!) и антимистический (воскрешение опирается на достижения науки и противостоит воскресению как чудесному сверхъестественному перевоплощению) характер.

Итак, проект *мира каким он должен быть*, созданный гением Н. Федорова, содержит впечатляющую картину должного состояния человеческого бытия, новых отношений человека к природе, обществу и Богу. Приведем основные характеристики этого проекта.

Природа, несущая жизнь, прежде всего не есть нечто самостоятельное; будучи предоставлена самой себе, она способна производить лишь разрушение и смерть. Для русского мыслителя природа есть лишь пассивная женственная стихия, которая должна быть подчинена активному мужскому началу — разуму. Поэтому, по Федорову, как комментирует Н. Петерсон, оказывается, что «мир — материал для осуществления проекта, а род человеческий — это душа мира, которая и должна осуществить проект. Мир — пассивное, род человеческий — активное; мир — объект, род человеческий — субъект; и требуется не объединение только субъекта, но и преобразование их по образу Пресвятой Троицы...» (Петерсон Н. П. О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова. М., 1915.

С. 18). Природа, объединенная с человеческим родом, осмысленная и одухотворенная им, будет органом объединенного человечества. Не будет природы вообще в ее противоположности человечеству, все станет одним человечеством, снимется субъект-объектное противостояние, и произойдет объединение всего Космоса.

Будет осуществляться сознательное управление движением планет и систем планет. Возникнет мирный мир, Космос станет величайшим произведением искусства, «коперникианским» храмом Вселенной, храмом действительного неба и земли, богослужение в котором совершают все объединенные воскрешенные поколения. И здесь описания Федорова обнаруживают самую дерзновенную фантастику: «Коперникианское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — хороводом, как мнимым солнцеводом: оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы действительный землевод, а все другие — планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфироезоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры Вселенной, флота миров-звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа — предшественники Коперника в древнем мире» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. С. 526). «Научно» же это означает, что «земля, а затем и другие планеты, созидаясь из космической пыли, под управлением разумных существ создадут из той же космической пыли и метеоритов проводники силы к Солнцу и от него получат силу свободного полета, т. е. электромагнитным бурям, возбуждаемым Солнцем на Земле, будет дано правильное движение, должный ход. Через эти же проводники, как было сказано, Земля и другие регулируемые планеты, влияя на центр, будут ускорять или замедлять движение всей системы. Совокупность одухотворенных воскрешенными поколениями миров в теснейшем братском соединении сделается сама орудием своих предшественников — отцов» (Там же. С. 527).

Поскольку будут воскрешены все поколения, снимутся и вопросы о гниении и об обеспечении продовольствием — санитарный и продовольственный вопросы —ведь творящему жизнь из праха не страшен голод, а при отсутствии гниющих остатков исчезнет и гниение, и эпидемии, с ним связанные. Природа наконецто из «временного врага» превратится в «друга вечного», правда, эта дружба будет тираническим покорением ее. Победа над смертью принесет человеку и победу над временем (он станет вечным, а потому вневременным существом), и победу над пространством (отсутствие времени для человека будет означать и его неограниченность пространством; род человеческий станет вездесущим).

Кроме того, человек, воссоздав из праха своих предков, станет существом, создавшим самого себя через своих отцов, т. е. некоторым образом нерожденным, неполовым существом. В победе над слепой силою рождения — также торжество человеческого рода над слепыми силами природы.

Состояние нерожденности для Федорова означает истинное исполнение заповеди Христа об обращении в детей. Для русского мыслителя «вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать. Ребенок, свободный от борьбы за существование, не вынуждаемый еще употреблять свои силы на приобретение средств жизни, может бескорыстно расходовать их на услуги всем, не признавая в этих услугах рабства или чего-нибудь унизительного, как не видел унижения и сам Христос, омывая ноги ученикам, спорившим о первенстве... Таким образом, дитя как критерий есть отрицание неродственности, рангов, чинов, всего юридического и экономического и утверждение всеобщей родственности, и притом не на словах, не в мысли только, а на деле (бескорыстная услужливость). Родственность есть и пробный камень, и компас в общем деле, в общем ходе... В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков...» (Там же. С. 117—118). Таким образом, детскость означает для Федорова братство, сыновство и отечество, т. е. истинный человеческий род, истинную семью. Все человеческое общество и станет такой семьею, каждый в которой будет сыном всех отцов и братом всех братьев. Это истинное родство не допускает ни эгоизма (жизни для себя), ни альтруизма (жизни для других), но будет жизнью со всеми и для всех. Многоединство (единство без слияния, различие без розни) как жизнь со всеми и для всех есть одинаково отрицание как розни небратского общества, так и редуцирования личности абстрактным, безличным «мы» коллектива.

Такое объединенное человечество и будет субъектом истинного богослужения в едином храме всего Космоса.

Религия становится у Федорова всеобщей внехрамовой литургией, регуляцией. Литургия храмовая — это литургия оглашенных (профанов), литургия внехрамовая есть литургия верных, престолом которой является вся земля, а храмом — Космос. В результате этой литургии мертвые встают из могил, и объединенный человеческий род достигает Единосущия с Богом — Творцом Вселенной. Культ втягивает в себя весь мир, вернее весь мир становится культом, общением человека с Богом. Род человеческий выполняет непосредственно Божию волю, сознательно стремясь к общению с Ним. Бог и мир объединяются, и центральным звеном этого единства оказывается человек.

Глава 12

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА: ПОЛИТИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ, ОСОБЕННОСТИ И НАПРАВЛЕНИЯ

XX век готовится подводить итоги. Для России это было, пожалуй, самое трагическое столетие ее истории, время социального эксперимента, проведенного с целым народом и закончившегося полным провалом, время неисчислимых, многомиллионных жертв двух мировых войн и устрашающих своей жестокостью репрессий со стороны правительства по отношению к своему народу.

Не менее трагичной была судьба русской мысли XX века, испытавшей все тяготы идеологического тоталитаризма.

Россия и ее народ постепенно освобождаются от страшного наследия всепроникающей и регламентирующей марксистской идеологии и, оглядываясь назад, пытаются заново постичь себя, осмыслить свою историю, в том числе и интеллектуальную, т. е. историю своей культуры, духовности, общественной мысли, в том числе и философии.

Русская философия XX века разделила судьбу русского народа и его культуры. Испытав несомненный взлет в начале века, она после революции 1917 года постепенно утратила национальное своеобразие своих сущностных характеристик, превратившись в интернациональную марксистско-ленинскую философию.

Сейчас одна из основных задач историков философии воссоздать историю русской философии, проследить этапы ее развития на протяжении всего XX века. Русская философия начала XX века обладала всеми достоинствами национальной философии. Ее национальное своеобразие заключается прежде всего в неординарности, уникальности исторического пути ее развития. С определенной долей условности история русской философии XX века может быть разделена на три неравнозначных по протяженности и содержанию периода:

I — начало XX века, 20-е годы;

II — 20—80-е годы;

III — 90-е годы.

Как национальная русская философия развивалась лишь в пределах первого периода. Высылка, а также отъезд лучших представителей философской мысли за границу обескровили российскую науку. Под давлением облеченной властью марксистской идеологии русская философия прекратила существование. Сейчас, в 90-е годы XX века, мы можем говорить лишь о тенденциях к ее возрождению.

Таким образом, русская философия XX века развивалась в 900—20-е годы в России и в 20—50-е годы — за рубежом.

Русская философия начала XX века представляла собой сложную структуру философских реалий, включавшую философские течения, школы, персоналии. Философские концепции отражали ее национальные проблемно-тематические константы и национально-психологические особенности философского осмысления мира.

Как первую национальную особенность русской философии XX века отметим ее постоянную ориентированность на решение социальных проблем российской действительности. Предчувствие, а затем переживание русскими философами крушения прежних идеалов при одновременном желании выразить смысл человеческого существования в его полноте, единстве материальной деятельности и идеальных устремлений — характерная особенность развития философской и социальной мысли в России начала XX века. Отмечая эту черту русской философии, Н. А. Бердяев писал: «Русская мысль всегда будет занята преображением действительности. Познание будет связано с изменением. Русские в своем творческом порыве ищут совершенной жизни, а не только совершенных произведений» (Бердяев Н. А. Русская идея // Вопр. филос. 1990. № 1. С. 91).

Естественно, направление поиска совершенной жизни у различных философских течений было различным. Материалистические направления русской философии XX века, развивавшиеся в основном в рамках марксистской философии, продолжали материалистические традиции русской революционной демократии, политизировали философское знание, абсолютизировали его влияние на общественное развитие, руководствуясь известной формулой А. И. Герцена «диалектика — алгебра революции».

Идеалистические направления были менее радикальны, но и их сторонники, по крайней мере те, которые проповедовали «новое религиозное сознание», предлагали такие идеалистические проекты возрождения России, как «христианская общественность» (Мережковский), «союз христианской политики» (Булгаков), «теократический анархизм» (Бердяев) и др. Более радикальные планы изменения русского общества были созданы русскими марксистами, опирающимися на диалектико-материалистическое учение о природе и обществе.

В основном же идеалистическими направлениями русской философии XX века культивировались не политические, а нравственные или религиозные пути спасения России. Эта направленность русской философской мысли могла быть осмыслена в категориях свободы, совпадения идеала и действительности. «Вокруг этой пары разворачивался понятийный и художественно-образный аппарат русской мыслительности. При этом, как верно отметил Бердяев, нас интересовала не философская истина, а интеллигентская правда. В силу неразвитости русского общества действительность понималась как конкретно-чувственная данность. Она не рассматривалась как идеальная, а идеал как действительный. Поэтому в попытках соединения действительности и

идеала русская мысль шарахалась от эмпиризма до мистики, от натурализма до соборности. Идеал и действительность соединялись либо на основе внешнего устроения, приноравливаясь к природе человека, либо на основе устроения внутреннего, приноровленного к той же природе человека, лишь абстрагированной от ее чувственно данной формы. Эти крайние полюсы русской философии — эмпиризм и антропологический материализм, с одной стороны, а с другой — мистицизм и религиозная философия, в которой антропологизм был смешан с теоцентризмом» (Ермичев А. А. К поискам новой концепции истории русской философии // Филос. науки. 1989. № 8. С. 72).

Как материалистические, так и идеалистические течения русской философии были далеки от схоластики и абстрактных схем, являлись философией жизни. Для них характерно преимущественное внимание к животрепещущим проблемам современности. Указывая на эту особенность, А. Ф. Лосев подчеркивал: «Русской философии, в отличие от европейской, и более всего немецкой философии, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» (Лосев А. Ф. Русская философия // А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 71).

Эта отмеченная большинством историков русской философии ее национальная особенность является следствием специфического взаимодействия в ней субъекта и объекта. Русская философия утверждает нерасчлененность субъекта и объекта. Субъект познания в ней «не отражает бытие, как например, в английском эмпиризме, не тождественен бытию, как в немецком панлогизме, а выступает как факт внутри бытия. Онтологизм означает не просто примат реальности над «чистым сознанием», но, как подметил еще В. Зеньковский, означает включенность познавательного процесса в жизнь субъекта в мире (Филос. науки. 1989. № 8. С. 89). В результате бытие превращается в со-бытие или в «житие». Другими словами, русская философия осмысливает объективную реальность как свою судьбу, сопрягая таким образом гносеологию с оценкой и моралью. Правда, в русской философии этого периода разрабатывались и так называемые метафизические проблемы онтологии, методологии, гносеологии. Русскими философами, особенно неокантианцами и интуитивистами, было написано немало значительных и глубоких работ, внесших свой вклад в дальнейшую разработку этих проблем.

В отличие от большинства европейских национальных философий русская философия, более чем какая-либо из них, была заинтересована в том, чтобы ее идеи оказались доступны широ-

ким читающим массам. Она, как правило, не занималась системотворчеством, не создавала фундаментальных, многотомных философских трудов. «Русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берет начало в общем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями, со всем его порядком и хаосом.

Поэтому среди русских очень мало философов par excellence (по преимуществу): они есть, они гениальны, но зачастую их приходится искать среди фельетонистов, литературных критиков и теоретиков отдельных партий» (Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 71).

Не только публицистика или — шире — журналистика были традиционным прибежищем русской философии, но и художественная литература. Тесное взаимодействие философии и художественной литературы является еще одной национальной традицией. Благодаря этой традиции русские мыслители прорывали оболочку абстрактного рационализма и устремлялись к живой жизни, к целостному восприятию человеческого духа. «В связи с этой «живостью» русской философской мысли находится тот факт, — писал А. Ф. Лосев, — что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубежденный и сведущий судья назовет эти решения не просто «литературными» или «художественными», но философскими и гениальными» (Там же).

Русские философы стремились не просто постичь мир и жизнь, но и определить их «правду», т. е. главный принцип мироздания. Недаром начиная со второй половины XIX века в научный оборот русской философией вводятся понятия «правда-истина» (теоретико-адекватный образ познаваемого мира) и «правда-справедливость» (та духовная сущность бытия, которой этот мир благоденствует), ищутся возможности их соединения через утверждение духовной сущности бытия.

Этот весьма своеобразный феномен бытования русской философии предполагал включенность в создаваемую мыслителями картину мира двух компонент: нравственно-эстетического и религиозного опыта жизнедеятельности человека. В результате, как отмечал С. Л. Франк, картина мира «покоится» на специфически понимаемом опыте, «не как опыте чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании» (Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. 1990. № 5. С. 88).

Давая объяснение этому феномену, С. Л. Франк писал: «Истина понимается не в современном смысле тождества пред-

ставления и действительности, а в старом религиозном смысле конкретного постижения истинного бытия, от которого человек отошел и к которому он снова должен возвратиться и укорениться в нем. Истина — это не только производная абстрактная категория познания; в своем первичном смысле она выступает конкретной онтологической сущностью, сущностным основанием жизни» (Там же. С. 85).

Решая социальные проблемы, русская философия XX века большое внимание уделяла также проблеме сущности и существования человека, смыслу его жизни. Антропологическая ориентация русской философии — общепризнанная ее национальная особенность — в этот период значительно усилилась, приобретая вид экзистенциально-антропологической и персоналистической редукции философского знания вообще. Проблема сущности человека решалась русскими философами-идеалистами в ее высоком духовно-нравственном измерении, через углубленное изучение внутреннего духовного мира личности. Сущностью человека, считали они, «может быть лишь духовное начало, внутренняя опора свободы человека, начало, не выводимое извне, из природы и общества» (Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 91). Вместе с тем обращает на себя внимание и то, что в русской философии, начиная с середины XIX века, все более настойчиво ставятся вопросы существования человека, его самоценности, свободы. Русская философия начала XX века проникнута глубокой тревогой в связи с осознанием несовершенства бытия, наличия в нем иррациональных начал. Все большее внимание в ней уделяется вопросам взаимодействия личности и общества, социальным характеристикам человека. Обнаруживается тяга русских мыслителей к синтезу знания, к обретению подлинно «цельного знания», объединяющего в себе философию, науку и религию. Идеи всеединства В. С. Соловьева находят продолжателей в лице его учеников и последователей. Одновременно идет поиск философских, универсальных духовных оснований этого единства. С. Л. Франк писал: «В противоположность западному русское мировоззрение содержит в себе ярко выраженную философию «Мы» или «Мы-философию». Для нее последнее основание жизни духа и его сущность образует «Мы», а не «Я». «Мы» мыслится не как внешнее большинство «Я»... Можно утверждать, что в каждом «Я» внутренне содержится «Мы», потому что это «Мы» образует последний опорный пункт, глубочайший корень и внутренний носитель «Я»... Жизненность «Я» создается сверхиндивидуальной целостностью человечества» (Франк С. Л. Указ. соч. С. 90—91).

Начиная со второй половины XIX века, с работ А. С. Хомякова, русская религиозно-идеалистическая философия большое внимание уделяет соборности, понимаемой как объединение «множества лиц в их личной отдельности», как единство во множестве. Земным воплощением соборности признавалась церковь как союз христиан-единомышленников, совместно познающих божественную истину, принадлежащую всем и приобретенную свободно.

Русская «Мы-философия» конца XIX — начала XX века имела несколько модификаций. Одна из них — «философия общего дела» Н. Ф. Федорова, представляющая, как мы уже видели, грандиозный полуфантастический проект восстановления целостности человеческого рода через воскрешение умерших отцов. Философ утверждал, что человек только тогда может быть счастлив, когда будет жить совместно со всем человечеством, а для этого он должен преодолеть смерть и связанную с нею смену поколений. Чтобы осуществить это, человеку предстоит огромная работа («общее дело») по преобразованию природы, включая космос, который должен быть заселен и служить человеку.

Уже в работах Н. Ф. Федорова просматриваются основные идеи русского космизма XX века, в основе которого лежит мысль о соединении истории природы и общества в единую всеохватную историю человечества. На этих позициях стоял и ученик Н. Ф. Федорова К. Э. Циолковский, утверждавший, что развитие науки и техники позволит человеку «естественное» заменить на «искусственное» и осуществить практическое бессмертие. В разработанном им учении о монизме Вселенной также доказывается возможность бессмертия. Вселенная, утверждает ученый, так устроена, что не только сама бессмертна, но бессмертны и ее части — «живые блаженные существа». Нет начала и конца Вселенной, нет начала и конца жизни и ее блаженству. Выдающимся научным открытием XX века признано учение о ноосфере В. И. Вернадского.

Продолжают быть актуальными проблемы отношения русской философии к европейской философской традиции, взаимный обмен идеями. Все историки русской философии отмечают ее «всемирную открытость», способность аккумулировать те идеи западной философии, которые отвечают национальным особенностям ее развития. Философские системы Запада «примерялись» к российской действительности, из них бралось только то, что помогало решать российские вопросы, что соответствовало национальным традициям российской философии. В конце XIX — начале XX века все большее влияние на развитие европейской философии начинает оказывать отечественная философия. В «русские цвета» окрашены для Европы анархизм, философия жизни, экзистенциализм, персонализм, большинство социологических течений. Процесс обогащения европейской философской мысли идеями русской философии стал более интенсивным после того, как в Европу в начале 20-х годов были выдворены виднейшие русские философы Н. Бердяев, С. Булгаков, И. Ильин, Л. Карсавин, Н. Лосский, С. Франк и многие другие.

В первые два десятилетия XX века русская философия имела мощный интеллектуальный потенциал и значительные перспективы развития разнообразных школ и направлений. Известный русский философ А. Ф. Лосев писал: «Русская самобытная философия дала России гениальных мыслителей, в русской философии,

находящейся под западным влиянием и отличающейся крайней бесплодностью (она почти не выходит за рамки теории познания), также имеется много одаренных личностей. Следует надеяться, что представители заимствованной философии распрощаются с абстрактностью и бесплодностью и признают великую русскую проблему Логоса. Разумеется, это поведет к великой борьбе разума и Логоса, что уже нашло выражение в учениях некоторых своеобразных русских философов. Самостоятельная русская философия, поднявшаяся на высокую ступень апокалипсической напряженности, уже стоит на пороге нового откровения, возможно, также и новой кристаллизации этого откровения, то есть новых догм. Надежду на это питают все истинные русские» (Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 92—93).

На рубеже XIX—XX веков возникла потребность в новом цельном мировоззрении, гармонично сочетающем в себе обращенность к различным началам бытия. Русские философы все чаще приходили к мысли, что решение мировоззренческих проблем без анализа вопросов сущности и существования человека бесперспективно. Одновременно в конце XIX века в работах как европейских, так и русских философов начала утверждаться мысль о кризисе культуры и мировоззрения. Кризис переживался русскими интеллектуалами во всех областях жизни и знания, о чем говорят названия вышедших тогда работ: Новгородцев П. И. «Кризис современного правосознания», Виппер Р. Ю. «Кризис исторической науки», Белый А. «Кризис мысли», «Кризис жизни», «Кризис культуры», Ладыженский А. М. «Кризис современной культуры и его отражение в новейшей философии» и др. В западноевропейской мысли ощущение кризиса наиболее талантливо выразил Ф. Ницше, заявивший, что нигилизм, нежелание деятельности и «обезбоживание мира» привели к трагизму бытия, в результате развития цивилизации человек потерял свою индивидуальность.

В России ощущение «химически разлагающегося» мира, трагичности существования в нем человека можно встретить в романах и публицистике Ф. М. Достоевского. Писатель прямо предупреждал: «Отсутствие Бога нельзя заменить любовью к человечеству, потому что человек тотчас спросит: для чего мне любить человечество» (Лит. наследство. М., 1971. Т. 83. С. 610). Трагическое ощущение конца человеческой истории — лейтмотив последнего крупного произведения Вл. Соловьева «Три разговора».

В конце XIX века промышленное производство развивалось настолько бурно, что порой доходило до самоотрицания, автоматизация производства приводила к механизации духа. В этой ситуации наиболее прозорливые и совестливые русские мыслители предупреждали: «Человека забыли!» (А. Чехов).

В докладе «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы (1892) Д. С. Мережковский так описал мировоззренческую ситуацию рубежа веков: «Никогда еще люди так не чувствовали сердцем необходимость верить и так не понимали

разумом невозможность верить... Никогда еще пограничная черта науки и веры не была такой резкой и неумолимой, никогда еще глаза людей не испытывали такого невыносимого контраста тени и света» (Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. СПб.; М., 1912. Т. 15. С. 244—245). Кризис сознания и культуры, по Мережковскому, был вызван кризисом веры и научного знания. Он предложил выход из создавшегося мировоззренческого тупика, определив тем самым начало русского религиозного ренессанса: «Религия еще не культура, но нет культуры без религии» (Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник. СПб., 1915. С. 31), и одним из первых начал поиск этой новой религии.

С середины 90-х годов XIX века Мережковский приступает к публикации трилогии «Христос и Антихрист», в которую вошли романы «Смерть богов. Юлиан Отступник» (1895), «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1899—1900), «Антихрист. Петр и Алексей» (1904). В них Д. С. Мережковский реализует свою философско-историческую концепцию истории как борьбы двух религий — религии духа, т. е. христианства, и религии плоти, т. е. язычества. Эта же антитеза «христианство — язычество» служит методологией анализа творчества «тайновидца плоти» Л. Н. Толстого и «тайновидца духа» Ф. М. Достоевского в исследовании Д. С. Мережковского «Лев Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество».

В начале 900-х годов Д. С. Мережковский общается с художниками и литераторами, входившими в дягилевский кружок, сформировавшийся вокруг журнала «Мир искусства». Здесь он сближается с В. В. Розановым. Им постепенно овладевает идея церкви Христовой, церкви Духа. Историческое христианство, считает мыслитель, не решало проблему религиозного человеческого общения и соединения. Он утверждает, что богообщение для личности возможно лишь церковно, соборно, через «мы». Это «мы» и есть религиозная общественность, богочеловеческое соединение, таинство Третьего Завета. В последующих публицистических произведениях и романах Д. С. Мережковский развивает религию Троицы как тайны трех (Бога-отца, Бога-сына и Бога — Духа Святого) в отличие от тайны двух (пола, брака) и тайны одного (личности). Он много пишет о пришествии Третьего Завета как откровения о человеке, его божественной ипостаси. В работе «Грядущий хам» (1905) Мережковский предлагает программу модернизации христианства через расторжение «кощунственного союза религии с реакцией» и возрождение религии вместе с возрождением общественного сознания. Он считает, что задача времени — соединение народа («живая плоть»), интеллигенции («живой дух») и церкви («живая душа»), и делает следующий вывод: «Ни религии без общественности, ни общественности без религии, а только религиозная общественность спасет Россию» (Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 4. С. 36).

Свой путь в поисках новой религии избрал В. В. Розанов — другой признанный родоначальник русского религиозного ренес-

санса. Считая, что «сущность XIX века заключается в оставлении Богом человека» (Розанов В. В. Опавшие листья. СПб., 1915. С. 23), философ предложил новую основу жизнетворческой философии жизни. Ее он увидел в *религии пола*.

Новое религиозное сознание, богоискательство, охватило широкие круги русской интеллигенции. Начали создаваться философские и религиозные общества, выходить философские журналы и сборники статей, самым известным из которых были «Проблемы идеализма» (1903). В предисловии к сборнику редактор П. И. Новгородцев писал: «Особенность нового направления состоит в том, что оно, являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности. Так понимаем мы возникновение современного идеалистического движения» (Проблемы идеализма. М., 1903. С. IX).

В этом сборнике приняли участие многие известные русские философы — Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Струве, С. Франк. Они же были авторами и двух других знаменитых сборников начала XX века — «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). Несколько десятилетий спустя, осмысливая феномен «духовного движения России начала XX в.», Н. А. Бердяев дал достаточно точную, продуманную и выстраданную его характеристику: «В России появились души очень чуткие ко всем веяниям духа. Происходили бурные и быстрые переходы от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению. Веяние духа пронеслось над всем миром в начале XX века. Наряду с серьезным исканием, с глубоким кризисом душ была и дурная мода на мистику, на оккультизм, на эстетизм, на пренебрежительное отношение к этике, было смешение душевно-эротических состояний с духовными. Было немало вранья. Но происходило несомненно и нарождение нового типа человека, более обращенного к внутренней жизни. Внутренний духовный переворот был связан с переходом от исключительной обращенности к «посюстороннему», которая долго господствовала в русской интеллигенции, к раскрытию «потустороннего». Изменилась перспектива. Получалась иная направленность сознания. Раскрылись глаза на иные миры, на иное измерение бытия. И за право созерцать иные миры велась страстная борьба. В части русской интеллигенции, наиболее культурной, наиболее образованной и одаренной, происходил духовный кризис, происходил переход к иному типу культуры, более, может быть, близкому к первой половине XIX века, чем ко второй. Этот духовный кризис был связан с разложением целостности революционного интеллигентско-

го миросозерцания, ориентированного исключительно социально, он был разрывом с русским «просветительством», с позитивизмом в широком смысле слова, был провозглашением прав на «потустороннее». То было освобождение человеческой души от гнета социальности, освобождение творческих сил от гнета утилитарности» (Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Т. 2. С. 217—218).

Исследователи русского религиозного ренессанса отмечают наличие в начале XX века двух центров развития русской философии — московского и петербургского, имевших своих выдающихся мыслителей, собственные мировоззренческие ориентиры, различное отношение к западноевропейской философской традиции.

Московские философы ориентировались на традиции русской религиозной философии. Они обращались к православно-церковному опыту, к средневековой и даже античной философии. Философы-москвичи отрицательно относились к философским идеям Канта. Один из ярчайших представителей московской школы русской философии профессор Московского университета Л. М. Лопатин в своих работах ратовал за разработку метафизики докантовского типа, являющейся и рациональной, и религиозной одновременно. В нее, по его мнению, должны быть включены устраненные из сферы науки непосредственный опыт и вера в мистическую природу познания. Лозунг Лопатина — «Вперед, от Канта!» (Лопатин Л. М. Настоящее и будущее философии. М., 1910. С. 28) разделяли многие философы-москвичи.

Петербургская школа русской философии, наоборот, ориентировалась на западноевропейский стиль мышления, тяготела к строгой научности. Все ее представители были в той или иной степени учениками профессора Петербургского университета неокантианца А. И. Введенского (1856—1925). В своих работах — магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888), «О пределах и признаках одушевления» (1892), «О видах веры и ее отношении к знанию» (1894) он развивал идеи одной из разновидностей неокантианства, названной им логицизмом.

Из концепции Введенского следует, что философия имеет две функции: мировоззренческую и гносеологическую. Как мировоззрение она дает правильный взгляд на мир, а как гносеология — гарантирует и тинность мировоззрения. Гносеология, являясь важнейшей составляющей частью философии, по мнению А. И. Введенского, должна, во-первых, носить научный («критический») характер; во-вторых, опираться на логику и, в-третьих, определять границы человеческого знания. В его представлении гносеология — это учение, «выясняющее условия, благодаря которым становится возможным бесспорно существующее знание, и в зависимости от этих условий устанавливающее границы, до которых может про-

стираться какое бы то ни было знание, и за которым открывается область одинаково недоказуемых мнений» (Введенский А. И. Логика как часть теории знания. СПб., 1912. С. 29). Такой областью непознаваемого является «вещь в себе», трансцендентная нашему познанию, и никакое учение о «вещах в себе», т. е. никакая метафизика, не имеет права считаться знанием.

А. И. Введенский, рассматривая законы мышления, делит их на «естественные» («законы, которые действуют сами собою, независимо от нашего умысла и часто даже вопреки нашему желанию») и «нормативные» («законы, исполнение или неисполнение которых зависит от нас самих, от нашего умысла») (Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма // Журнал мин-ва народного просвещения. 1909. № 3—4. С. 125). Все четыре закона логики (исключенного третьего, достаточного основания, тождества и противоречия) — «отчасти естественные, отчасти нормативные». Для гносеологии логицизма важнейшим из них является закон противоречия. Его применение логически возможно только по отношению к нашим представлениям, за пределами которых его правомерность остается недоказанной. Другими словами, логически мыслить мы можем лишь в пределах наших представлений о кажущемся бытии, но умозаключения «совсем неуместны и логически непозволительны о том, что по существу своему не может считаться представлениями, т. е. о вещах в себе» (Там же. С. 134). Говоря о «вещах в себе», мы вступаем, считает А. И. Введенский, в область веры.

По его мнению, существует три вида знания: априорное, апостериорное и основанное на вере. Сознание обладает априорными идеями, которые логически неотделимы от него. Это понятия (причинность, субстанция, «я» и т. п.) и представления (пространство, время). А раз они априорны, говорить о их происхождении и развитии не имеет смысла. Сознание и априорные идеи предполагают определенное содержание, которое дается через опыт, являющийся, по мнению А. И. Введенского, организованной формой ощущений. Необходимость апостериорного познания философ обосновывает следующим образом: «Так как априорным путем вещи в себе непознаваемы (поскольку к ним неприменимы законы мышления. — *Б. Е.*), то мы должны искать иное неаприорное знание». Таковым является знание апостериорное, основанное на опыте. «Самый факт существования апостериорных элементов в познании свидетельствует, что опыт возникает не из одной деятельности познания, а еще из чего-то, т. е. что бытие не ограничивается одной этой деятельностью сознания... Во всяком случае, апостериорные элементы свидетельствуют о существовании такого бытия... т. е. о существовании вещей в себе» (Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888. С. 76). Если логически, рационально о «вещах в себе», о потустороннем, о Боге мы не имеем права говорить в силу неприменимости к ним закона про-

тиворечия, то апостериорно, в непосредственном опыте (а опыт бывает и религиозный) мы можем к ним «прикоснуться», обнаружить их существование. Другими словами, «что касается потустороннего мира, то о нем можно судить только в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными элементами опыта, т. е. познание его должно быть чисто апостериорным» (Там же. С. 78).

Кроме знания, как априорного, так и апостериорного, в мировоззрение, считает философ, с неизбежностью входит вера, исключающая сомнение. Вера, таким образом, — это знание, не требующее доказательств. Именно верой, или «мистическим знанием», объясняется, по Введенскому, наша уверенность в существовании других вещей, кроме нашего сознания, нравственного долга и т. д. Об этом он пишет серию статей: «Спор о свободе воли перед судом критической философии», «Условия позволительности веры в смысл жизни», «О видах веры в ее отношении к знанию» и др. Работы А. И. Введенского неоднократно были причиной различных дискуссий, подвергались критике, что в конечном итоге способствовало дальнейшему развитию отечественной философии.

Заметный след в развитии русской философии оставили два ближайших ученика А. И. Введенского — профессора Петербургского университета И. И. Лапшин и Н. О. Лосский.

И. И. Лапшин развивает проблему чужого «я» в своем исследовании «Проблема чужого «я» в новейшей философии» (1910). Для его философской позиции характерен отказ от метафизики и имманентизм, не переходящий в солипсизм. Это нашло отражение в работе «Опровержение солипсизма» (1924). Проблему чужой индивидуальности он решает на материале художественного творчества как отношение автора и героя («Эстетика Достоевского», 1923; «Художественное творчество», 1923).

Одним из самых известных представителей петербургской школы русской философии был создатель оригинальной философской системы идеал-реализма интуитивист Н. О. Лосский (1870—1965). Свою философскую деятельность Н. О. Лосский начал с обоснования учения о восприятии. Его сущность заключается в следующем: только акт созерцания, выбирающий для сознательного восприятия то или иное явление, есть проявление личной воли. Другими словами, присоединение различных сторон внешнего мира к индивидуальной сознательной жизни человека есть выборка, производимая его волей.

Свое учение о восприятии и о знании вообще Н. О. Лосский назвал впоследствии интуитивизмом, обозначая словом «интуиция» непосредственное созерцание субъектом не только своих переживаний, но и предметов внешнего мира в подлиннике. Его система заключала в себе парадоксальное, на первый взгляд, сочетание волюнтаризма с интуитивизмом, т. е. учения об активности «я» с учением о его созерцательности (относительной пас-

сивности) в познавательных процессах. Созерцание есть также волевой акт, однако содержащий в себе момент пассивности, так как этот акт не творит созерцаемого предмета, а лишь выбирает, какой из множества предметов сделать «сознанным», или познанным. Именно это сочетание волюнтаризма с интуитивизмом облегчало задачу доказательства того, что жизнь «я» есть непрерывный ряд волевых действий. В акте познания в сознании происходят два вида процессов. Одни процессы суть проявления самого *моего* «я», нарастание усилий внимания, хотения, а другие процессы суть данное мне *извне* (например, звук выстрела). Органическое ощущение — нечто данное мне и переживаемое — проявление не моего «я», а моего тела, ближайшего к моему «я» внешнего мира.

Цель же заключается в том, чтобы доказать, что вся жизнь состоит из процессов, предполагающих волевой акт, т. е. из страдания, чувствования, активности и произведенной этой активностью перемены. Из первой книги Н. О. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» следует: все сознательные процессы, поскольку мы относим их на основании непосредственного чувства к своему «я» (интуитивизм), заключают в себе элементы волевого акта и подчиняются личным стремлениям (волюнтаризм).

Начиная как основатель интуитивизма, Н. О. Лосский показал и обосновал одну из возможных концепций объяснения происхождения нашего сознания. Дальнейшая работа и размышления над тайнами создания и развития целостного мира приводят его к мысли, что философ обязан дать свое видение системы мироустройства. Исследуя проблемы всеобщего бытия, Н. Лосский приходит к выводу, что в мире все неразрывно связано, он есть органическое целое, в нем все одинаково ценно и необходимо. Невозможно говорить о субъективном предпочтении или большей важности идеального или материального, рационального или иррационального, единичного или всеобщего. Они все одинаково необходимо существуют в целом и как целое, их связи органически переплетены. В качестве субстанции бессмысленно брать что-то одно из многообразия существующего в этой целостной органической взаимосвязи. Поэтому субстанцией является сама связь, а мир существует только как органическое целое, в котором эта связь многообразно проявляется, он представляет собой взаимосвязь идеального и материального, или реального. Философ, хотя и не пользуется в ходе изложения своей системы диалектическим методом Гегеля, приходит к диалектическому выводу об исходном начале — единстве противоположностей и к утверждению диалектического устройства мира. Если Кант все противоречия мира сводит к нескольким антиномиям, то Н. Лосский приводит их к всеобщему единству идеального и реального, исходя из которого, называет свою систему идеал-реализмом. Мы видим новую попытку отразить в философской системе все стороны мирового

целого. Однако если Гегель исходил все же из одного начала — идеального, то Н. Лосский считает, чт в основе мира лежит не идея и не материя, а их всеобщая взаимосвязь, в которой материальное определяется идеальным. Таковы основные идеи его книги «Мир как органическое целое».

Основная мысль идеал-реализма заключается в том, что реальное бытие, т. е. временные и пространственные события, возникает и существует не иначе как на основе идеального, «пространственные деятели» творят свои проявления, придавая им логическое (согласно логическо-онтологическим законам мышле ния), временное и невременное, непространственное бытие: сверхвременное и сверхпространственное оформление. А интуитивизм есть органический синтез эмпиризма и рационализма: всякое знание, будучи непосредственным созерцанием живого бытия, которое в свою очередь является его логическо-онтологическим оформлением, основано на опыте и вместе с тем оно внутренне логически обосновано. Н. Лосскому удается осуществить синтез идеализма и реализма, благодаря тому, что он подчиняет общие отвлеченные идеи индивидуальным субстанциальным деятелям.

Сотворенный Богом мир есть совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни в рамках дарованной Богом индивидуальности. Каждый субстанциальный деятель тоже творец, но с меньшим, чем Бог, потенциалом: Бог творит из ничего, субстанциальный деятель — из данного.

Субстанциальные деятели первично не обладают раз и навсегда данной природой; они вырабатывают ее в процессе творчества. В своих действиях субстанциальные деятели (или уже личности) обладают свободой: а) от предопределенности; б) от собственного прошлого; в) от Бога, так как он сотворил их свободными. Они могут сотрудничать между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество). Поскольку характер таких единств свободен, входящие в него индивиды не утрачивают свою индивидуальность. Лосский стоит на позициях персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Но личность может начать злоупотреблять свободой и в силу неискоренимого эгоцентризма и наличия соблазнов встать на путь зла. Совершенная органичность мира, таким образом, существует более в замысле, чем в исполнении. Поэтому возможно не только творчество, но и разложение.

На этом тезисе построена этика Н. Лосского, объясняющая все виды зла, несовершенство Вселенной эгоизмом субстанциальных деятелей, ведущим к их удалению от Бога и взаимному равнодушию или даже борьбе друг с другом.

Н. Лосский — последний русский философ, создавший всеобъемлющую философскую систему. В отличие от многих философов-современников, которые были публицистами, богословами, поэтами, Н. Лосский был «чистым» философом, всю жизнь раз-

мыслявшим над всеобщим развитием философского знания, пытавшимся отразить всю полноту мира в своей системе, объединить в ней идеальное и реальное, рациональное и иррациональное, интуицию и логику, веру и разум, необходимость и свободу, как это имеет место в самой действительности.

В Москве в начале XX века также шла интенсивная философская работа. На собраниях московских философов в особняке М. К. Морозовой, в редакциях издательств «Мусагет» и «Путь», журналов «Весы», «София», «Золотое руно», «Аполлон» и др. обсуждалось возвращение русской интеллигенции в лоно церкви, возникновение нового символического искусства. Однако, в отличие от петербургской школы русской философии, в Москве развитие философии носило противоречивый характер. С одной стороны, московские философы называли себя сторонниками и продолжателями славянофильских традиций русской философии, идей всеединства и софиологии Вл. Соловьева, а с другой — в редакции международного философского журнала «Логос» и особенно в кругах молодых философов господствовали прозападные симпатии. Вспоминая много лет спустя об этой своеобразной духовной революции, Ф. Степун писал: «Многомотивный рисунок этой духовной революции осложнялся тем, что два первых течения, будучи в религиозно-философской плоскости возрождением славянофильства, по-западнически призывали христиан к активному участию в политической жизни, доходя в лице Мережковского до требования христианизации революции; писатели же, поэты и художники новой западноевропейской формации, именовавшиеся в просторечии «декадентами», со страстью защищали автономию искусства и требовали деполитизации духовной культуры. Эта разнонаправленность религиозно-философского и научно-художественного сознаний отнюдь не нарушала, однако, единства нового культурного фронта, начавшего слагаться после 1905 года. Их единство держалось борьбой за свободу личности и свободу творчества, за новую, если и не подлинно христианскую, то все же, так сказать, духоверческую культуру» (Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. 2-е изд. Лондон, 1990. Ч. 1. С. 2?6).

Самыми значительными московскими философами религиозной ориентации были П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, осуществивший в начале века переход «от марксизма к идеализму». Сменили свои марксистские симпатии на религиозный экзистенциализм Л. Шестов и Н. Бердяев. «Сравнительно позднее окрепшая на Западе в борьбе с идеалистической метафизикой, экзистенциальная философия была в России искони единственной формой серьезного философствования. Если отвлечься от некоторых, в общем мало оригинальных явлений университетского философствования, то можно будет сказать, что для русского мыслителя, как и для русского человека вообще, философствовать всегда значило по правде и справедливости устраивать жизнь, нудиться Царствием небесным, что и придавало всем философским пре-

ниям тот серьезный, существенный и духовно напряженный характер, которого мне часто не хватало в умственной жизни Западной Европы», — вспоминал Ф. А. Степун (Там же. С. 264).

В противовес петербургским философам, ориентированным гносеологически, москвичи большее внимание уделяли онтологической проблематике. Это особенно четко проявилось в публикациях журнала «Логос» (1910—1914), защищавшего разум как принцип, конституирующий философию, и философию от воздействия различных сфер жизни и культуры. «С. И. Гессен и Ф. А. Степун, авторы статьи «От редакции», в самой первой книге журнала эпиграфом к ней избрали слова В. С. Соловьева о «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума» как «собственной стихии философии». Такая деятельность, по мысли великого русского философа, обладает «самостоятельным и бесконечным значением», что и раскрывалось в журнале в статьях С. И. Гессена, Ф. А. Степуна, Б. В. Яковенко и других авторов (и из старого поколения), привлеченных ярко выраженной «научной» ориентацией журнала. «Логос» подтверждал верность не только рационалистической традиции мировой философии, но и подчеркивал свое желание следовать в русле подобных мотивов у русских: П. Д. Юркевича, В. С. Соловьева, Л. М. Лопатина и др.» (Ермичев А. А. О самоопределении философии в «русском духовном ренессансе» // Вестн. СПбГУ. Сер. 6. 1993. Вып. 3. С. 20; см. также: Ермичев А. А. Трансцендентализм «Логоса» и его место в истории русского идеализма начала XX века // Там же. Сер. 6. 1986. Вып. 6. С. 28—36).

Полемика между различными направлениями и течениями русской философии на заседаниях философских обществ и кружков Москвы, Петербурга, Киева, на «башне» Вяч. Иванова и в особняке М. К. Морозовой, на страницах многочисленных философских журналов обозначила взлет и несомненное обогащение проблемного поля русской философии первых двух десятилетий XX века.

Годы первой мировой войны, революция 1917 года, гражданская война, послереволюционные преследования инакомыслящих победившими большевиками снизили потенциал этого развития и постепенно свели его на нет. Хотя о полном прекращении существования русской философии говорить нельзя, поскольку даже после 1917 года выходили философские журналы и книги отдельных философов-идеалистов (см.: Яковенко Б. В. Тридцать лет русской философии (1900—1929) // Филос. науки. 1991. №10). Однако судьба русской философии была предопределена. Начался «исход» русских философов за пределы родины. Часть из них эмигрировала самостоятельно: П. Б. Струве (1917), П. И. Новгородцев (1917), Л. И. Петражицкий (1918), П. Н. Милюков (1920), Л. Шестов (1920), Вяч. Иванов (1924), Г. П. Федотов (1925) и др. А в 1922 году по инициативе В. И. Ленина была предпринята беспрецедентная акция по депортации русских мыслителей за пределы

России (см.: Геллер М. Первое предостережение — удар хлыстом (К истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) // Вопр. филос. 1990. № 9; Коган Л. А. «Высылать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // Там же. 1993. № 9). Высылка шла различными путями: железной дорогой — через Прибалтику и морем — из Севастополя, Одессы, Петрограда. Не по своей воле покинули родину И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, И. И. Ильин, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун, Н. А. Бердяев, П. А. Сорокин и др. Оставшиеся в России философы немарксистской ориентации (П. Флоренский, А. Лосев, Г. Шпет и др.) вскоре были арестованы и большей частью погибли в тюрьмах и лагерях.

Национальная русская философия прекратила свое существование на родине, переселилась за рубеж, в эмигрантские центры — Париж, Берлин, Прагу, Белград. Там были созданы философские организации: «Вольная академия духовной культуры», «Религиозно-философская академия» и «Философское общество» в Берлине, «Философское общество им. Вл. Соловьева» — в Праге, «Русский научный институт» — в Белграде. Выходили философские журналы: «София», «Путь», «Новый град», интенсивно работало издательство при Христианском союзе молодых людей ИМКА-ПРЕСС (см.: Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия. Париж, 1971). Мыслители русского зарубежья продолжали разрабатывать философские проблемы, сохраняя и развивая традиции и национальные особенности русской философии.

Глава 13

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ: Л. ШЕСТОВ, Н. БЕРДЯЕВ

Антропологическая ориентация русской философии является общепризнанной ее национальной особенностью. На протяжении всей своей истории русская философия демонстрировала неизменное внимание к проблемам сущности и существования человека, предлагая большой спектр их решений. Начиная с середины XIX века вопросы существования человека, его ценности и свободы выходят в русской философии на первое место; она вся проникнута тревогой в связи с осознанием несовершенства бытия, наличия в нем иррациональных начал. Неудивительно, что именно русская философия еще в начале XX века сформулировала и предложила решение основных вопросов философии существования — экзистенциализма, став как бы предтечей ее европейских течений. Первым русским философом-экзистенциалистом был Л. И. Шестов (Шварцман, 1866—1938) — один из самых загадочных, неповторимых («одиноких») мыслителей. Его идеи, выросшие из философии жизни, главным образом из философии Ф. Ницше, из анализа «подлинных» героев Ф. Достоевского, из скепсиса Б. Паскаля, определили на рубеже XIX—XX веков переход русской и европейской философии к экзистенциальным проблемам, таким как трагизм человеческого существования, жизнь перед лицом безнадежности, выбор жизненного пути и др.

Философия Л. Шестова имеет две основные особенности. О первой из них написал Н. Бердяев: «Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был однодум. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени. Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости. И это было его личной проблемой. Философия его принадлежала к типу философии экзистенциальной, т. е. не объективировала процесса познания, не отрывала его от субъекта познания, связывала его с целостной судьбой человека... Этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании. Для Льва Шестова человеческая трагедия, ужасы и страдания человеческой жизни, переживание безнадежности были источником философии» (Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Т. 2. С. 104).

Л. Шестов является одним из самых значительных критиков рационализма и науки. Поэтому второй особенностью философии

Л. Шестова была ее иррационалистическая направленность. Жизнь, считал философ, не может быть уложена в формы рационального мышления, им не подвластны высшие проявления человеческого духа — чувство красоты, нравственность, вера.

Научный метод мышления, по Шестову, заставляет ученого при исследовании любого объекта, в том числе и человека, отвлекаться от всего личного, индивидуального, признавать право на существование в жизни человека только того, что есть в ней общего с внешним миром. Наука хочет перестроить жизнь согласно тому идеалу, который она нашла во внешнем мире. Но во внешнем мире нет цели, смысла, любви, печали, т. е. всего того, что делает человека человеком. Наука изучает внешний мир и совершенно равнодушна к вопросам жизни, поэтому не случайно, утверждает философ, ученые «проглядели трагедию нашего земного существования» (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. СПб., 1905. С. 17).

Мыслитель выдвигает тезис о принципиальной несовместимости философии и науки. В философии исходным пунктом должен быть человек, «философия должна начинаться там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во Вселенной и т. д.» (Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. СПб., 1907. С. 49). А объективная наука не может решить проблем, стоящих перед человеком, так как человек вообще недоступен научному познанию как таковому. Философия, считает мыслитель, должна исходить из предпосылок, прямо противоположных научным. Она не наука, а «искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно» (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 41). Кроме того, философия должна быть философией человека, а его можно понять, «лишь живя всей его жизнью, сходя с ним во все бездны его страданий — вплоть до ужаса отчаяния, и восходя до высших восторгов художественного творчества и любви» (Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 67—68).

Свою философию Шестов называл «философией трагедии». По его мнению, истинная философия не может не быть философией трагедии, так как она должна отражать жизнь, полную страданий. Трагедия и есть переживание страданий, безнадежности, одиночества, «когда человек, столкнувшись волей судеб лицом к лицу с настоящей жизнью, вдруг к своему ужасу видит, что все красивые a priori были ложью, тогда впервые овладевает им тот безудержный дух сомнения, который в одно мгновение разрушает стены старых воздушных замков. Сократ, Платон, добро, гуманность, идеи... бесследно исчезают в пространстве, и человек перед лицом своих ужаснейших врагов (скептицизм и пессимизм) впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и

любящее сердце. Здесь-то и начинается философия трагедии. Надежда погибла навсегда, а жизнь есть, много жизни впереди» (Шестов Л. Достоевский и Ницше. СПб., 1903. С. 86—87).

Такое противопоставление науки и философии привело мыслителя к противопоставлению научных и философских истин. Он считает, что истина по своему существу не может быть объективно-всеобъемлющей и обязательной для всех. Общедоступными, самоочевидными истинами, пропитанными утилитаризмом, закрывающими от человека все необычное в мире, и занимается наука. Предметом же философии должно быть такое знание, к которому можно приобщиться, но невозможно передать всем, т. е. превратить в проверенные и доказательные общеобязательные суждения. Человек должен не знать истину, а находиться в ней, т. е. она неотделима от его существования как форма психического состояния личности, она акт его индивидуального творчества и имеет личностный характер. Философ не останавливается перед крайним релятивизмом, заявляя, что «истин столько, сколько людей на свете» (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 124). Но и этого ему кажется недостаточно, и спустя несколько лет он добавляет: «Истин больше, чем людей, ибо один и тот же человек сегодня думает так, а завтра иначе» (Шестов Л. На весах Иова. Париж, 1929. С. 167).

Истина открывается не всем, но лишь отдельному человеку, когда он погружен в одиночество, когда он не связан ни с обществом, ни с людьми никакими узами, когда все законы, придуманные людьми, перестают тяготеть над ним. «Когда человеком овладевает отчаяние, а безнадежность существования становится его действительностью, тогда человеку открываются величайшие истины» (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 300).

Разумной общеобязательной истине Л. Шестов противопоставляет истину откровения, преимущество которой в том, что она не носит принудительного характера, свободно принимается или не принимается.

Истина откровения, постигаемая через причастие к божественному, не может принять форму общеобязательного суждения. Божественное не может быть выражено в идее, принципе, утверждении. Если научная истина общезначима и может быть передана и сообщена другим, то «личная» истина принадлежит только ее творцу и при первой же попытке передать ее другим перестает быть истиной. Истины откровения «только на мгновение вспыхивают и тотчас гаснут», они не нуждаются в общем признании и какой-либо проверке. Кроме того, откровения появляются на свет «голыми», без словесной оболочки, и облечь их в слова очень трудно, это целое искусство.

Вторым злом, с которым борется Л. Шестов, является всемогущая, равнодушная к судьбе человека необходимость. Ничто в мире не может произойти вопреки необходимости, и в таком мире люди чувствуют себя «бессильными колесиками» одной большой машины, и «вся человеческая жизнь превращается в тяжелый мучительный сон, в непрерывный кошмар» (Шестов Л. На весах Иова. С. 32).

Необходимости подчинено все: наука, разум, мораль; в обществе отдельное подчиняется общему, растворяется в нем. Человек до такой степени принадлежит обществу, что вынужден быть не самим собой, а таким, каким его соглашается принять окружающая среда. Человеку легче принять то, что ему чуждо, даже ненавистно, но принимается всеми, чем то, что ему близко и дорого, но всеми отвергается.

Задачу человека Шестов видит в освобождении от власти мертвой необходимости и подчинении ее себе, т. е. приобретении вновь свободы.

Проблема свободы рассматривается им на основе библейского мифа о грехопадении. Мир и люди были сотворены Богом по своему образу и подобию из «ничего» свободными, совершенными, всемогущими. В мире не было зла и греха, который порождает зло. Человек обладал абсолютной божественной свободой и мог выбирать — быть злу или не быть, т. е. он мог не допустить, чтобы зло вошло в мир. Для человека не было ничего невозможного. Бог предупреждал человека, что если тот сорвет плод с дерева познания, то «смертию умрет». Но змей убедил человека, что знание придаст ему силы и он будет равен Богу. Человек стал знающим, и ему открылось, что в сотворенном мире кроме добра есть зло. Вместе со знанием в мир вошел грех, а за грехом и зло. Знание отдало человека во власть несотворенных и эмансипированных от Бога истин, превратило действительное в необходимое. Люди, отягощенные первородным грехом, т. е. знанием того, что то, что есть, есть по необходимости, навсегда утратили свободу. Шестов допускает, что в рамках эмпирического мира у человека есть определенная свобода, но чем серьезнее проблема, стоящая перед человеком, тем меньше у него свободы действий. Человек должен вернуть себе свободу не выбирать между добром и злом, а избавить мир от зла, т. е. отыскать тот предел, за которым кончается власть общих понятий. Но на пути к этой свободе лежит разум, при помощи которого необходимость «держит в своих руках» человека.

Л. Шестов явно разочарован буржуазным обществом, которое формировалось по принципам разума. Контраст между идеалом и его реализацией приводит его к мысли о бессилии разума. Философ уже не верит, что можно создать общество без нужды, горя и страданий. Трагедии из жизни, пишет он, не изгонят никакие общественные переустройства.

Л. Шестов в отличие от большинства философов серебряного века русской культуры почти не ставит социальных вопросов. Их у него, как правило, заменяет этическая проблематика. Он был разочарован в общественной морали, основанной на социальных детерминантах.

Мораль возникла в современном ее виде из развития сознания отдельных личностей и со временем стала более рациональной, вступила в конфронтацию с повседневной жизнью. Поэтому философ, наряду с наукой и социальным детерминизмом, отвергал

общенеобходимые нормы и принципы морали. Он писал: «От законности и правильности, т. е. от высших общественных и моральных идеалов нужно безусловно отказаться: все идеалы добыча морали и лжи» (Шестов Л. На весах Иова. С. 128). Морали Л. Шестов противопоставляет свободу личности, ее каприз, отказ от любых форм принуждения. «Истинно нравственный человек» бросает вызов морали, становясь выше добра и зла. Человек — творение Бога, поэтому он свободен от ответственности перед кем бы то ни было, и нет объективных принципов для оценки его поступков. Он, как и Бог, творит «из ничего», из своих желаний, из своей свободы. Таким образом, Л. Шестов отрицает общечеловеческую мораль, как мораль регулятивную, общезначимую, а мораль вседозволенности объявляет подлинной, ведущей человека к истине и вере.

Разум, научная философия, стремясь понять мир, кладут предел человеческим возможностям, приучают людей видеть в самоудовлетворенности и душевном спокойствии конечную цель своего существования. Шестов считает это духовной смертью человека. Человеку должно быть свойственно «постоянное беспокойство», «постоянная внутренняя тревога», без которых жизнь теряет смысл. Это «постоянное беспокойство», считает философ, должно быть направлено на поиски Бога.

Вслед за Ницше Шестов утверждает, что «Бог умер» и человек, осознав весь ужас своего во всем детерминированного существования, приходит к мысли, что одно добро не в силах справиться с человеческими трагедиями, что «нужно искать Бога» (Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 133).

Поиски путей освобождения человека, поиски Бога привели Шестова в лютеровскому sola fide (только верой). Он хочет освободить человека от любых законов, норм, от другого человека, от всякого «ты должен». Человек — сам творец законов и норм, да ему, добавляет философ, и не нужны никакие нормы. Человека может спасти только освобождение от разума и знаний, от нравственных идеалов, обращение к вере как к «переходу к новой жизни». Вера — это такое душевное напряжение, «дерзновение», которое позволит человеку подняться над человеческими истинами, выйти за пределы общепринятого «порядка». Вера — это ничем не ограниченная свобода. Поэтому «задача человека не в том, чтобы принять и осуществить в жизни истины разума, а в том, чтобы силой веры рассеять эти истины: иначе говоря — отречься от дерева познания и вернуться к дереву жизни» (Шестов Л. Киркегор и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 186).

«Странствуя по душам», Л. Шестов — этот «очарованный странник» русской философии, где только мог, вскрывал антагонизм «умозрения» и «откровения», который всякий раз принимал для него другое обличие. Он был несомненным сторонником «откровения», противопоставлял познанию — творчество, разуму — веру, господству необходимости — иррационализм божественного и человеческого произвола. Л. Шестов жаждал победы творчества,

веры и свободы, но она всякий раз ускользала от него. Однажды написав, что «всем можно пожертвовать, чтобы найти Бога» (Шестов Л. На весах Иова. С. 300), философ всю свою жизнь принес в «жертву» всесокрушающему скепсису, который сжег и его благие намерения, и его метафизические конструкции.

Другим известным русским философом, эволюция которого проходила в рамках религиозного экзистенциализма, был Н. А. Бердяев (1874—1948). «Не будет преувеличением, если мы поставим его имя наряду с именами наиболее сейчас известных и значительных философов — таких, как Ясперс, Марк Шелер, Николай Гартман, Хайдеггер», — писал хорошо знавший Бердяева-философа Лев Шестов.

В ходе длительной эволюции философских взглядов Н. А. Бердяева, смены объектов философствования неизменной оставалась его главная установка: сделать свою философию сознательно антропологической. Он пытался создать объективно-идеалистическую «свободную христианскую философию», чуждую научности. Философия в представлении Бердяева есть учение о духе, т. е. о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Философия должна быть основана на духовном опыте; она субъективна, а не объективна. Поскольку наука изучает внешний мир и его феномены, она не имеет никакого отношения к внутреннему духовному миру человека, который и является подлинным предметом философии. Философия должна быть только «личной» и начинаться с размышления над «моей» судьбой, над «я», а не с объекта. Она должна выйти из «мировой данности», освободиться от внешнего для нее авторитета, как теоретического, так и практического. Только такая философия, антропологическая и антропоцентрическая, считает Н. А. Бердяев, сможет спасти человека.

По Бердяеву экзистенциальная философия есть утверждение познания мира в человеческом существовании и через человеческое существование. Говоря о познании, нельзя противополагать его бытию, оно — со-бытие, внутри бытия. Как пишет Бердяев: «Познание не есть отражение бытия в познающем субъекте. Познание носит творческий характер и представляет собой акт постижения смысла. Противопоставление познающего субъекта объекту познания ведет к уничтожению бытия как субъекта, так и объекта» (Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание // Филос. науки. 1990. № 6. С. 86). Идея бытийственного познания включает в себя помимо отражения бытия, реакции или рефлексии сам фактор человеческого бытия, его приращение посредством познания. Познание тайны бытия возможно только через познание тайны человека. Человек стоит перед абсолютным бытием и стремится познать его. Сделать это он может либо погрузившись во внешний мир, представив себя его частью (но это тупиковая ситуация, так как часть неспособна постичь целое), либо осознав свою значимость для него, следовательно, погру-

зившись прежде всего в глубины своего бытия, предполагая себя активным центром бытия. В этом случае человек и окружающий его мир предстают друг перед другом как целое перед целым, они «меряются своими силами как равные» (Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 295).

В основе этой гносеологической установки лежит простая схема: равное познается равным. Вселенная — это целое. Оно может быть постигнуто только целым. Человек дерзает познать и действительно познает это целое, поскольку он соразмерен Вселенной как малая вселенная, микрокосм. Путь к познанию бытия пролегает через исследование человеком глубин собственного бытия. Для Бердяева человек дан себе первично, переживает себя как факт внеприродный. «Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после себя и через себя» (Там же). Таким образом, самосознание человека трансцендентно природному миру.

Чтобы сохранить бытие и в познающем субъекте и в познаваемом объекте, надо объект заменить понятием объективации. Есть разные ступени познания и соответственно им — ступени объективации. Чем больше объективировано познание, тем больше его логическая общеобязательность, имеющая социальную природу, тем ниже ступень духовной общности людей. Истинность и реальность совсем не тождественны объективности. Объективированное познание, соответствующее «падшести» мира, т. е. его внутренней разорванности и разобщенности, имеет дело с общим, а не с индивидуальным. Невозможно объективирование метафизики, основанной на системе понятий. Будучи философией человеческого существования, метафизика неизбежно субъективна, а не объективна. Это, однако, не означает, что ей чужда онтологическая проблематика.

Главным онтологическим началом в философии Н. А. Бердяева является свобода: «Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима» (Там же. С. 36). Утверждаемый философом примат свободы над бытием определяет основные постулаты его философского видения мира: примат духа над природой, субъекта над объектом, личности над обществом, творчества над эволюцией и т. д.

Свобода, считает Бердяев, — абсолютная, иррациональная категория, она несоизмерима ни с какими другими категориями. Ее уникальность состоит в том, что она добытийственна и существует как нечто, «бездна» (понятие заимствовано Бердяевым у средневекового мистика Я. Беме), представляет собой иррациональную субстанциональную силу, способную творить из ничего. Эта «бездна» (Ungrund) — основа бытия, из нее рождается Бог-творец, который в свою очередь рождает мир. Философ утверждает дуализм Бога-творца и несотворенной свободы. Это утверждение — самое оригинальное в философии Бердяева — освобождает Бога от ответственности за зло, происходящее в мире. Таким образом, Бог у Бердяева всеблаг, но не всемогущ. «Бог ни-

какой власти не имеет. Он имеет меньше власти, чем полицейский», поскольку не имеет влияния на несотворенную свободу. Свобода сама дает (или не дает) согласие на вхождение в Царство Божие. Да и акт первотворения — это тоже акт свободы: несотворенная свобода согласилась на бытие. Человек же — «дитя Божье и дитя свободы». Философ пишет: «Мир и центр мира, человек — творение Бога через Премудрость, через Божию идею и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия» (Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 34).

Свобода пронизывает всю человеческую деятельность. Она — состояние его творящего сознания, которое нельзя рационально, научно объяснить, а можно только пережить. Вне свободы возможна только имитация мысли. Свобода предполагает «чистое сознание», в котором отсутствует предметное содержание и которое открыто для «озарения». Свобода как состояние познания имеет потенцию прорываться в трансцендентное; она «положительная творческая мощь», источник энергии, не подчиняющейся началам термодинамики. Вне сознания свобода — некая недетерминированная ничем трансцендентная реальность, некоторый предел, «безосновная основа бытия».

В свое время в акте метафизического безумия свобода «выпала» из Бога и стала утверждать себя вне Бога. С этого момента во всем сотворенном мире, в том числе и в человеке, происходит борьба между Богом и свободой. Мир и человек погрязают во зле, которое Бог-творец не может предотвратить, поскольку зло исходит из свободы, которую он не сотворил. Тогда Бог в лице Христа проявляет себя как искупитель и спаситель мира, принимающий грехи мира на себя. Бог-сын погружается в бездну, чтобы осветить ее божественным светом. Такова трагическая теодицея Бердяева, которая утверждает веру в победу Бога над иррациональной свободой, но гарантий этой победы не дает.

Основная онтологическая категория философии Н. Бердяева — человек, поскольку он стоит в центре мира «и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него». Человек и мир обогащают божественную жизнь, потому что «Бог с человеком есть нечто большее, чем Бог без человека и мира». Человек является единственным носителем духа (духовным существом), носителем добра и красоты, реализует высшую божественную правду. Он — высокая материальная структура (микрокосм), содержащая все элементы мира (макрокосма). Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, микрокосму.

Итак, человек двойствен: с одной стороны — он природа, органическое существо, с другой — образ и подобие Бога, т. е. он не только личность, но и индивидуум. По Бердяеву, «личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая», или, другими словами, как индивидуум человек — часть природы и общества, а как личность чело-

век — целое, соотносим с обществом, природой и Богом. «Духовная основа в человеке не зависит от природы и общества и не определяется ими» (Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание. С. 86).

Столь значительное место человека в мире определяется тем, что он является носителем добытийной свободы. Первенство человека в мире — его главная, т. е. абсолютная, характеристика. Он, кроме того, экзистенциальный субъект, некая данность, собственно сознание, стремящееся к самоутверждению. Это объясняет происхождение зла в мире и возможность творчества и новизны в нем. Подлинное бытие человека (экзистенция) первично по отношению к любому возможному вне его бытию, как природному, так и социальному. Этот мир объективирован, превращен в объект, материализован экзистенцией. Поэтому мир человека есть его объективированная духовность. Каков дух человека, таков и его мир. Стать личностью — задача человека.

Бердяев, как субъективный идеалист, считает, что объективной реальности не существует, она иллюзия сознания. Реальность есть не что иное, как объективация, порожденная известной направленностью духа. Она не само бытие, а качество бытия. Всякая сущность и смысл существуют лишь в духе, а не в материи, бытии, которые суть категории объективированного духа. Поэтому «дух не есть объект», «объективного духа не существует». Объективация существует как неподлинное состояние подлинного бытия, потерявшего свободу.

Наиболее наглядно объективация проявляется в социальном мире. В книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» Н. А. Бердяев определяет объективацию как социальное царство механических коллективов, как отчужденность в них субъекта, поглощенность личного общим, подавление свободы, господство детерминации, как социализацию человека и т. п. В результате постоянного проявления этой несвободы от мира человек страдает. Страдание — это собственно человеческое состояние («Я страдаю, следовательно, существую»), показывающее, что дух человека, хотя и угнетен, но не сломлен. Страдание порождает у человека страх, а страх — надежду, тоску, скуку. Это неподлинное состояние прерывается лишь смертью.

Объективация как несвобода — результат грехопадения человека, а с ним и окружающего его тварного мира. Реакция Бога на грехопадение двояка. С одной стороны, он оставляет мир, который тотчас становится неодухотворенным, ложным, детерминированным; с другой стороны, он не может окончательно отказаться от своего творения и дает ему шанс спасения примером Христа, его жертвенной любовью, возможностью возвращения к Богу через несвободу, страдания, муки. Христос, считает Бердяев, — это явление не только Божественной благодати, но и абсолютного человека, т. е. человека, ставшего богочеловеком. Философ заявляет: «Мне чужд лик Божества всемогущего, властного и ка-

рающего и близок лик Божества страдающего, любящего и распятого. Я не могу принять Бога, если Бог сам не принял на себя страданий мира и людей». Теодицея, таким образом, превращается в христодицею; образ Христа как бы заслоняет образ Бога-творца.

Человек всегда несет в себе, хотя и потенциально, искру Божью: свободу и творчество. Поэтому человек может, опираясь на них, свободно творить себя, выбирая между добром и злом. В акте творчества человек становится равным Богу, потому что творчество есть продолжение миротворения; «продолжение и завершение миротворения есть дело Богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом». Творчество — это акт перехода из небытия в бытие, из творчества из ничего в творчество из свободы. В отличие от Бога человек нуждается в материале.

Творчество и свобода взаимосвязаны: «Пробуждение творческой энергии человека есть внутреннее освобождение и сопровождается чувством свободы. Творчество есть путь освобождения. Освобождение человека не может образовать в нем пустоты. Освобождение человека не от чего-то, но и *для* чего-то. И вот это *для* и есть творчество человека» (Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 158).

Важнейшей задачей творчества является антроподицея. Только в творчестве проявляется суть человека, его истинное назначение, глубинная экзистенция. Философ пишет: «Я совсем не ставил вопроса об оправдании творчества, я ставил вопрос об *оправдании творчеством*. Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея» (Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 205).

Творчество трагично, поскольку всегда наблюдается несоответствие творческого замысла и его воплощения. И все же творчество в противоположность эволюции, которая основана на детерминизме, исходит из свободы; в нем еще не завершенный мир продолжает твориться.

Творчество осуществляется во времени, и смысл его задается конечным результатом, т. е. выходом за пределы конечного, выходом из времени в вечность.

Оба понятия «время» и «конец» важны для историософии Н. А. Бердяева. Говоря о них, он рассуждает эсхатологически: если все существующее конечно, то творчество преодолевает конечное, выходит за его пределы; в противном случае множится дурная бесконечность конечного существования. Творчество имеет в идеале вечность и преодолевает смертоносный поток падшего времени, разорванного на прошлое, настоящее и будущее. Но вечность означает не бесконечность времени, а качество, преодолевающее время. Иначе и быть не может, поскольку нельзя принять идею бесконечного прогресса в истории. Обретение «рая на земле» последним в истории поколением людей невозможно в

замкнутом круге времени. Неприятие полноты прошлого, его культуры делает нереальным наступление абсолютного состояния человеческой жизни в будущем.

«Религия прогресса» отрицается Бердяевым и из этических соображений. Такой прогресс «рассматривает все человеческие поколения, все человеческие эпохи, как не имеющие ценности и цели в себе, не имеющие значения сами по себе, а лишь как орудия и средства для грядущего» (Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 147). Эта тенденция обессмысливает историю. Смысл же истории дает признание ее конца. Пока же история длится, в ней возможна прерывность (например, кризисы, революции), которая свидетельствует о неудачах исторических замыслов и осуществлений.

Н. А. Бердяев различает время космическое, историческое и экзистенциальное. Время космическое — бесконечное время, вечное круговращение, характеризующее творческую деятельность Бога. Время историческое — неподлинное, преступное время человеческой истории, тянущееся от прошлого через настоящее к будущему. Оно ищет и не находит прогресса, который невозможен, так как он означал бы превращение настоящего в средство для будущего. Для исторического времени финал, «конец мира и истории есть прежде всего преодоление объективации (отяжеления и материализации подлинного, экзистенциального бытия), преодоление мира отчужденности, необходимости, безличности, вражды» (Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1945. С. 19). Это конец не во времени, а конец времени, когда исчезают вражда, абсурд существования, разъединенность людей. Конец мира означает его преображение, создание Царства Божьего. А это становится возможным, когда человек встречается с Богом и начинается третье — экзистенциальное время. Оно характеризуется творчеством, переживанием мига как бесконечности. Это некая точка времени, означающая самоуглубление.

Бердяевское учение о свободе и творчестве распространяется не только на историю, но и на этику. В книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» философ утверждает, что Бог не отвечает за зло мира, поскольку его источник в несотворенной свободе. Над свободой особым образом существует творческий акт, присущий как Богу, так и человеку. Он — осуществление свободы. Не добро, как считают христианские богословы, а творчество, по Бердяеву, противоположно греху. В этой антитезе суть его парадоксальной этики.

Н. А. Бердяев полагает, что этика начинается с грехопадения, т. е. с появления добра и зла, возникновения страданий, пороков и т. п. С этого момента ведется поиск виновных в зле мира. Религия признает виновным человека, гуманизм считает виновным Бога и отрекается от него. В результате возникает парадокс атеизма: Бога нет, потому что он виновен. На этих противостояниях философ строит свою этику, различая три ее формы: этику закона, этику искупления и этику творчества. Первая из них — этика

закона соответствует начальному природно-органическому, дохристианскому периоду человеческой духовности, периоду Ветхозаветного Бога, требующего от человека абсолютной покорности и любви. Эта этика обращена не столько к человеку, сколько к роду человеческому, она носит запретительный характер и представляет безличный кодекс всевозможных вето, порожденных страхом вернуться в животное состояние.

Этика искупления соответствует культурно-органическому периоду человеческой духовности. Это этика Бога-сына, этика всепрощения, любви и сострадания, в отличие от этики закона она обращена к конкретным людям, грешникам, предлагает им путь искупления. Это евангельская мораль, неподвластная закону, ставящая человека выше добра и зла. Правда, есть опасность превратить заботу о собственном состоянии в самоценный «трансцендентный эгоизм», который засушивает любовь к ближнему, а в предельных проявлениях ведет к религиозному фанатизму. Предотвращает данное состояние этика творчества, поскольку творец больше заинтересован в акте творения, чем в предметах творчества, т. е. он любит не себя, а свое творение. Творящий не скован религиозным страхом. С человека-творца снимается печать первородного греха, в нем раскрывается творящая божественная энергия, и человек становится свободным участником миротворения.

Этика творчества знаменует начало новой исторической эпохи, последнего раунда борьбы добра и зла. Человек творящий стоит «по ту сторону добра и зла», и от него зависит конечный результат этой борьбы. Бердяев пишет: «Этика закона и нормы не понимает еще творческого характера нравственного акта и поэтому неизбежен переход к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность» (Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 141).

Этика Н. Бердяева персоналистична, поскольку основной ценностью в ней является человеческая личность. И даже критерии добра и зла — не абсолютны, а символизируют лишь состояние личности: или она с Богом (торжествует добро), или оторвана от него (торжествует зло). Философ считает, что спасение невозможно, если человек изолирован от других, если хоть одна душа мучается в аду. Поэтому спасение, т. е. рай, может быть только соборным, в братстве, общении всех со всеми. Если этого нет и личность изолирована от других, ад сохраняется. Но трагедия личности даже не в этом. Личность испытывает постоянную тиранию общества. Общество есть часть личности, оно выступает как безличная сила, противостоящая человеку. В преодолении этого трагизма суть социальной философии Бердяева. Итак, общество — часть личности, его власть ограничивает права и свободу человека. Общество — результат объективации общественных отношений, и его реальность определяется реальностью человеческого общения. В обществе «я» может не встретиться с «ты» и не стать

«мы». Из-за вторжения масс, развития техники ритм жизни нарушается, и человечество из теллурического (земного) переходит в новый космологический период. Человек живет уже среди организованных тел.

Н. А. Бердяев оптимист и верит, что человечество не только должно, но и может возродиться на основе духовного возрождения. Высшее общественное устройство, названное философом персоналистическим социализмом, должно, по его мнению, соединить два принципа: аристократический, утверждающий качественные характеристики личности, и демократический, утверждающий социалистический принцип справедливости и братского сотрудничества людей.

Наконец, еще один аспект историософской концепции Н. А. Бердяева связан с признанием эволюции духовной культуры смыслом исторического прогресса человечества. Русский философ предлагает свое оригинальное понимание духовной культуры. Он различает и противопоставляет понятия «культура» и «цивилизация». Культура — это наивысший потенциал духовного развития общества, проявляющийся в ценностях религии, философии, искусства, в «цветении наук и искусства», углубленности и утонченности мысли, в высшем подъеме художественного творчества, в «созерцании святых и гениев». Культура не есть осуществление новых ценностей. Достижения культуры поэтому не реалистичны, а символичны. Однако культура не дана раз и навсегда, она циклична: за расцветом и усложнением культуры следует постепенная убыль ее духа, когда ее стержень — творческое начало отрицается стремлением к практической организации жизни. Бескорыстие культуры разрушается эгоистической цивилизацией.

Цивилизация — это социальное, материальное развитие «реальной жизни», господство экономических интересов, прагматизм, понимаемый как торжество средств над целью. Цивилизация по своей природе технична; всякая идеология, духовная культура в ней лишь надстройка, иллюзия. Цивилизация обезличивает индивидуальное творчество, его вытесняет коллективный труд. Цивилизация противостоит человеку, опасна для него, особенно в эпоху «заката Европы» и возникновения машинной техники. «Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу... В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер... В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры» (Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 258—259). Техника неузнаваемо преобразует жизнь общества, превращаясь в своеобразный космос человеческого существования со своим ритмом, законами жизни, главный из которых — подчинение человека технике.

Культура и цивилизация противоположны во всех своих основаниях. К примеру, переход культуры в цивилизацию связан с коренным изменением отношения человека к природе. От свойственного культуре органического единства человека и природы и ее созерцания человек переходит к организованному овладению природой, ее машинному порабощению. В цивилизации техника господствует не только над природой, но и над духом.

Цивилизация, как капиталистическая, так и социалистическая, «буржуазна» по своей природе. Буржуазность Бердяевым понимается как отрицание духовного, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью, культ спекулятивного функционализма. В эпоху цивилизации культура продолжает жить. Бердяев сознает, что признание нежизнеспособности культуры, ее гибели привело бы к отрицанию ее божественного начала — вечного источника совершенствования человека. Поэтому цивилизация не истребляет культуру полностью: свои качественные характеристики она меняет на количественные, «кристаллизованные формы» и, сохраняя самоценность, служит потенцией противостояния прагматизму цивилизации.

Н. А. Бердяев полагает, что в пространстве истории человечества существуют четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и «религиозное возрождение». Исторически эти этапы могут находиться в различной соотнесенности. Но важно, что религия как символ всегда вела к преобразованию и вера в него также существовала всегда. Именно вера выражала магистральную линию развития человеческой истории.

Россия с ее особой судьбой демонстрирует две тенденции в развитии культуры: а) социальное преобразование жизни в цивилизации; б) религиозное преобразование жизни. Цивилизаторский этап развития России в рамках социалистических преобразований прагматизировал и нивелировал культуру. Необходимо ее восстановление, и религия должна стать важнейшим инструментом этого восстановления.

Таковы основные идеи этих двух выдающихся русских экзистенциалистов, религиозных философов, апостолов свободы, решавших вечные проблемы человеческого бытия с позиций современного человека, столкнувшегося с трагизмом существования в буржуазном и социалистическом обществах, с революцией и стагнацией. Предложенные Л. Шестовым и Н. Бердяевым идеи и решения развивались многими европейскими философами XX века.

Глава 14

РУССКИЙ КОСМИЗМ: В. И. ВЕРНАДСКИЙ, Н. К. РЕРИХ

Космизм в широком смысле как представление о мире в его целостности или в узком смысле как учение о космической экспансии человечества — национальная черта русской философии. Но только к середине XIX века она оформилась в оригинальное течение, получившее название «русский космизм».

Европейская мысль придерживалась христианской антропоцентристской традиции космизма, человек признавался венцом творения, средоточием мира. Наука Нового времени, коперниканская революция предложили новую механистическую и атомистическую концепцию мироздания. Коперниканская парадигма утверждала, что в Космосе нет места живым существам. Принцип христианского антропоцентризма отвергался. В результате исчезало представление о мире как гармоническом целом. В науке Нового времени Вселенная представлялась бесконечной игрой атомов, она не имела какого-либо центра.

Гелиоцентрическая система мира Коперника была дополнена учением Дж. Бруно о бесконечности Вселенной и многочисленности миров в ней.

«Пустой» Космос Коперника, абстрактные системы европейских философов не были полностью приняты русской философией; она в силу своей антропологической и социальной ориентации еще в XVIII веке предполагала космический характер земных явлений, связь человека и Вселенной. Космос постепенно превращался в субстанцию и субъект, конкретную всеобщность. В русской философии индивидуалистическую идею антропоцентризма (отделенность человека от природы и его противопоставление ей) заменила идея антропокосмизма, согласно которой человек восстанавливает прерванные связи с природой и задумывается о своем месте в ней и в Космосе в целом. В конечном итоге русские космисты открыли новые перспективы понимания мироздания. Ими впервые был поставлен вопрос о месте человека в Космосе и человеческом существовании в структуре космических процессов.

Идеи космизма присутствовали в трудах большинства русских мыслителей, их работы отличались многогранностью подходов к решению проблемы связи человека с Космосом, они включали следующие теории: 1) космических эр и космического бессмертия человечества (К. Э. Циолковский); 2) автотрофности человечества и эволюции биосферы в ноосферу (В. И. Вернадский); 3) богочеловечества (В. С. Соловьев); 4) регуляции природы и «патрофикации»

(Н. Ф. Федоров); 5) «пневмосферы» как особой части вещества биосферы, связанной с Космосом (П. А. Флоренский); 6) влияния Солнца на жизнь биосферы, разрабатываемую на основе астрогеологии, гелиобиологии, космической медицины (А. Л. Чижевский); 7) космической эволюции сознания, единой планетарной культуры (Н. К. Рерих); 8) космоантропологии (Н. А. Морозов); 9) теософского антропокосмизма (Е. П. Блаватская, П. Д. Успенский). Из многообразия этих подходов при относительной условности принципа соотнесения можно выявить три направления русского космизма:

1. Культурно-философское, или художественно-поэтическое.
2. Философское.
3. Естественнонаучное, или сциентистское.

В XVIII — первой половине XIX века наиболее плодотворные космические идеи в русской философии высказывались в утопических сочинениях, таких как «Новейшее путешествие» В. А. Левшина, «Путешествие в землю Офирскую» М. М. Щербатова, «4338-й год. Петербургские письма» В. Ф. Одоевского и др. Эти работы положили начало *культурно-философскому, художественному направлению русского космизма*, воплотившемуся в XX веке в космических фантазиях К. Э. Циолковского, в симфониях А. Н. Скрябина, С. В. Рахманинова, в живописных полотнах М. В. Нестерова, Н. К. Рериха, в поэзии В. Брюсова, В. Хлебникова, Н. Заболоцкого, А. Чижевского.

Художественно-поэтический, культурологический пласт русского космизма — это своеобразная, малоизученная область русской мысли, в которой языком искусства выражено понимание единства Космоса, Земли, Человека и всей природы, их естественной гармонии. Эпиграфом к этой ненаписанной главе русского космизма может служить стихотворение русского гелиобиолога А. Л. Чижевского «Гиппократ», написанное еще в 1915 году.

Мы дети Космоса. И наш
родимый дом
Так спаян общностью и
неразрывно прочен,
Что чувствуем себя мы
слитыми в одном,
Что в каждой точке мира —
весь мир сосредоточен...
Для нас едино — все; и в
малом и в большом.
Кровь общая течет
по жилам всей Вселенной...

Философское направление русского космизма в XIX веке разрабатывалось русской православно-идеалистической философией. Вобрав в себя некоторые идеи славянофилов (соборность, всеединство), русский религиозно-философский космизм наиболее отчетливо заявил о себе в «Чтениях о Богочеловечестве» В. С. Соло-

вьева. Основная мысль этой работы — двоякое единство истинно сущего: действующее (производящее) единство божественного творчества Логоса и осуществляемое (производное) единство органического тела. Вечность Бога как Логоса и как действующего Бога предполагает вечность человека. Но не природного, а умопостигаемого, идеального. Этот «универсальный и абсолютный человек» есть организм всечеловеческий, вечное тело Божие и вечная душа Мира, София одновременно. Каждый отдельный человек входит в этот вечный бессмертный организм как его звено. В результате образуется всеединство человека, человечества и Бога, выражающее постоянный процесс собирания Вселенной, ее развития и совершенствования.

Огромный вклад в разработку христианского космизма внес Н. Ф. Федоров. Главная его мысль — «Космос нуждается в разуме для того, чтобы быть Космосом, а не хаосом, каким он [пока] есть» (Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 535). Исходя из нее философ предложил идею регуляции любых возможных процессов, включая космические, во имя воскрешения всех умерших поколений отцов. Человечество должно научиться «регулировать» природу, превращать космические вещества в минеральные, перейти к «употреблению» теллурго-солярной и психофизиологической силы, чтобы увеличить земные возможности человека. Другими словами, «Солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу» (Там же. С. 423). Н. Ф. Федоров первым поставил вопрос о конечности и бесконечности Космоса и человеческой истории.

В XX веке христианское направление русского космизма разрабатывалось ближайшими последователями философии всеединства В. С. Соловьева и философии «общего дела» Н. Ф. Федорова, прежде всего П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым и частично Н. А. Бердяевым.

Наиболее плодотворным, отвечающим современному уровню развития знаний о Мире и Космосе, является третье направление русского космизма, синтезирующее естественнонаучное и философское познание Космоса. Многие положения этого направления, связанные с идеей рассмотрения человека в единстве со средой его обитания, были высказаны еще в XIX веке русскими естествоиспытателями Д. И. Менделеевым, И. М. Сеченовым и др. В 1872 году вышла книга Н. Н. Страхова «Мир как целое», в которой он попытался утвердить идею единого целостного мира, подвергнув критике «атомистический космизм» европейских школ.

Естественнонаучное направление русского космизма богато идеями и яркими представителями, каждый из которых по-своему решал проблему космической философии. При этом общим оставалось одно — рационалистическая и технократическая установка на завоевание человеком Космоса. Эта магистральная идея закладывалась еще в утопических сочинениях XVIII — первой половины XIX века. В конце XIX — начале XX века мечта о светлом будущем, которое наступит вместе с преодолением земного тяготения и выходом человека в Космос, также была утопией. Рецепты

ее достижения предлагались разные, но все они были утопическими: светлое будущее достигалось через преодоление времени (В. Н. Муравьев), пространства (К. Э. Циолковский), пространства и времени одновременно (А. В. Сухово-Кобылин, Н. Ф. Федоров).

Однако в этот период шло и накопление собственно научного потенциала русского естественнонаучного космизма. Через «космические ракетные поезда» К. Э. Циолковского, «электротехническое материаловедение» и «запасы мировой энергии» П. А. Флоренского, «физиологические факторы исторического процесса» А. Л. Чижевского, «ноосферное человечество» В. И. Вернадского человечество приблизилось к практическому осуществлению выхода человека в Космос. Одновременно все более зримые черты приобретала космическая философия, в основе которой была идея о космической направленности развития человечества и, следовательно, о «человеческом факторе» во Вселенной, об антиэнтропийной деятельности человечества, упорядочивающей космический хаос, наконец, о смысле человеческого существования в эпоху освоения Космоса.

XX век — время бурного развития науки, все более возрастающей космизации естественнонаучного и философского знания не только в России, но и за рубежом (Э. Леруа, П. Тейяр де Шарден, С. Лавлок и др.). Космизация естественнонаучного и философского знания определяет направленность философских поисков: от отдельного человека — к судьбам человечества на Земле и в конечном итоге — к космическому существованию людей. Несмотря на различие оценок космической эволюции человечества, связи человека с Космосом, постепенно вырабатываются основные постулаты антропокосмизма и космической философии. Наиболее интересную и законченную концепцию антропокосмизма дал Н. Г. Холодный в 40-х годах в работе «Мысли натуралиста о природе человека». В ней он ввел в научный оборот понятие «антропокосмизм». Проанализировав историческое развитие и содержательные характеристики антропоцентризма и антропокосмизма, он обозначил основные черты нового мировоззрения: «Первый [антропоцентризм] сосредотачивает главные усилия ума и концентрирует почти все внимание на человеке как центральной фигуре мироздания, оставляя в тени то, что его окружает, тогда как второй [антропокосмизм], наоборот, стремится более или менее равномерно осветить светом сознания весь Космос, и сам человек при этом освещается, главным образом, «отраженными лучами», поскольку его природа и судьбы находят свое правильное объяснение только в свете знаний о Космосе в целом» (Холодный Н. Г. Мысли натуралиста о природе человека. Киев, 1947. С. 52). Другими словами, основная черта антропокосмизма, определяющая его мировоззренческое значение, заключается в утверждении связи человека и эволюции человечества с Космосом, в признании человека составной частью Космоса.

Не менее значительна вторая характерная черта антропокосмизма — обратная зависимость Космоса от практической и ин-

теллектуальной деятельности человечества: «Возникающий в процессе длительного исторического развития живой материи человек — Homo sapiens — сам становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в обитаемом им участке мироздания и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космических масштабов и значения» (Там же. С. 48). Эта ответственность предполагает практические шаги и прежде всего выработку «новых форм общественных взаимоотношений, достойных человека, сознавшего свое положение и свою роль в Космосе» (Там же).

Антропокосмическое мировоззрение — и это третья его черта — гуманистично; оно утверждает бессмертие человечества при условии его все расширяющейся созидательной деятельности, преобразующей среду его обитания, а в последующем и Космос. «Человечество бессмертно, — пишет Н. Г. Холодный, — ты человек: следовательно, и на твою долю приходится частица этого бессмертия. Работай же так, чтобы огни жизни действительно становились все более прекрасными, чтобы люди будущих поколений были лучше, разумнее и счастливее твоих современников» (Там же. С. 58).

Значительно отличается от этих представлений космизм русского физика Н. А. Умова, лишенный антропоморфных характеристик. Его главная мысль — маловероятность возникновения жизни в Космосе. Но раз она возникла, то ее эволюция связана с борьбой за существование. Главный тезис космических представлений Н. А. Умова — «жизнь есть пасынок Вселенной» (Умов Н. А. Собр. соч. М., 1916. Т. 3. С. 445). Поэтому Космос в лучшем случае равнодушен к живому, и человеку предстоит трудная задача «охранения, утверждения жизни на Земле» (Там же. С. 447).

Н. А. Умов стоял у истоков экологической проблематики русского космизма — нового этапа в развитии отношений человека и природы. В 1913 году он опубликовал статью «О задачах развития техники в связи с истощением природных ресурсов», идеи которой предвосхищали глобальные проблемы выживаемости человеческой цивилизации.

Русскими космистами, особенно В. И. Вернадским, разрабатывалась идея о значительности роли человеческого фактора в жизнедеятельности биосферы и Космоса. Они считали, что человечество отвечает за все происходящее на Земле и в Космосе. Гибель человечества становится, таким образом, не неизбежной. Человечеству неизвестны законы природы, по которым эта гибель должна неминуемо наступить, но эволюция жизнедеятельности и интеллекта людей такова, что они в состоянии освоить все богатства Земли, а по мере их истощения — и богатства безмерного Космоса. Земные катастрофы человечеству не угрожают еще и потому, что у человека нет определенного места в природе. Он сам это место определяет. Сейчас он живет на Земле, завтра — в околосолнечном, а потом — в космическом пространстве.

Русские ученые-естествоиспытатели смогли преодолеть разрыв между человеком и Космосом, долгие столетия существовавший в европейской философской традиции, и вернуться к идеям философии античности, рассматривавшей человека как активного участника космической жизни. Гениальная плеяда русских ученых-космистов (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, Н. Г. Холодный и др.) создала новую картину мира, в которой важнейшее место занимают такие понятия, как Космос, космическая эволюция, ноосфера и др., определяющие антропокосмические и социокосмические связи человечества.

Среди плодотворных, эвристически значимых идей русских космистов особое место занимает мысль о необходимости объединения людей, преодоления искусственно созданных цивилизацией барьеров между субъектом и объектом, естественным и искусственным. Значительный вклад в утверждение идеи о необходимости объединения людей, превращения человечества в единый объект эволюции внесли ученые-естествоиспытатели. Своими работами они доказывали космический характер человеческой жизни и утверждали, что ее следует рассматривать вне социально-экономических, идеологических, расовых и прочих характеристик. Перед ликом Космоса человечество должно предстать единым, устремленным в вечность целым. Осознав свою связь с Космосом, человечество обязано относиться к нему нравственно-уважительно. Наиболее впечатляющую концепцию объединения людей через культуру, концепцию космической Живой Этики предложили не естествоиспытатели, а выдающийся русский художник и путешественник Н. К. Рерих и его жена Е. П. Рерих.

На космическое мышление Рерихов несомненное влияние оказала антропокосмическая устремленность теософской доктрины Е. П. Блаватской, которая сделала попытку синтезировать различные религии, мифологию, магию, оккультизм, естественнонаучные представления как древних народов, так и выдающихся ученых XIX века. Истина во всех них едина, утверждала Блаватская, она отражает все сущее на Земле и в Космосе и доступна немногим избранным. Мощь этой истины столь велика, что неразумное ее использование может нанести вред Вселенной.

В основании учения Е. П. Блаватской лежит идея Вселенского Космоса, объясняющая возникновение различных космических тел, в том числе Земли и человечества. Цель учения Блаватской сформулирована в главном ее труде «Тайная доктрина» (1888) следующим образом: «...доказать, что Природа не есть случайное сочетание атомов, и указать человеку его законное место в схеме Вселенной; спасти от извращения архаические истины, являющиеся основою всех религий; приоткрыть до некоторой степени основное единство, откуда все они произошли; наконец: показать, что оккультная сторона Природы никогда еще не была доступна науке современной цивилизации» (Блаватская Е. П. Тайная доктрина. М., 1991. Т. 1: Космогенезис. С. 23). Даже сейчас, сто лет спустя, «Тайная доктрина» Е. П. Бла-

ватской представляет сложнейшее, основанное на тайных откровениях учение, которому еще предстоит дойти до сознания человечества. Во введении к «Тайной доктрине» философ предсказывает: «Никто, называющий себя ученым в какой-либо области точной науки, не позволит себе серьезно рассматривать эти учения. Они будут осмеяны и отвергнуты a priori; в этом столетии, но только в этом. Ибо в двадцатом столетии нашей эры ученые начнут признавать, что Тайная Доктрина не была вымышлена или преувеличена, но, напротив, лишь просто набросана и, наконец, что учения эти предшествуют Ведам. Это не притязание на пророчество, но просто утверждение, основанное на знании фактов. Каждое столетие делается попытка показать миру, что оккультизм не есть бесполезное суеверие. Раз только дверь осталась приоткрытой, она будет раскрываться шире с каждым новым столетием. Время назрело для более серьезного ознакомления, чем это до сих пор было разрешено, хотя, все же, даже сейчас очень ограниченного» (Там же. С. 23–24).

Не менее экзотическим является учение Г. И. Гюрджиева, получившее название «Четвертый путь». Он изложил его в сочинениях под общим названием «Все и вся». Основа его учения — антропологизм, соотнесенный с развитием Космоса и особым влиянием Луны. Мир един и материален; материальным является даже Абсолютное, Целое. Мир живет по своеобразным законам существования каждой из его областей; для Абсолюта есть только один закон, его собственный, а дальше с помощью «луча творения» происходит увеличение числа законов, по которым существуют материальные образования по мере их удаления от Абсолюта — галактика, Солнечная система, Земля, Луна, человечество. Жизнь человека полностью ими детерминирована, она механистична и в целом не должна сознательно развиваться, хотя каждый отдельный человек может через самосовершенствование выйти из-под этого всепоглощающего влияния.

Эволюция человечества понимается Гюрджиевым как «высвобождение из-под власти Луны и обратное восхождение в направлении Абсолюта». Он считает, что для создания космического равновесия некоторая часть человечества Земли обладает высоким сознанием своей самоценности и имеет связь с Космосом. Каждый из входящих в эту группу прошел развитие в четырех телах: физическом, астральном, ментальном и причинном. Это развитие идет по трем путям: факира, монаха, йога, после чего осуществляется переход на четвертый путь — путь понимания всего, приобретения контроля над всеми функциями тела и мысли, освобождения от внешнего влияния. Большую роль при этом в жизни человека приобретают энергетические процессы, перенос энергии из одних областей психики в другие, а также космические начала, строящиеся по законам музыкальных октав.

Ближайшим учеником Г. И. Гюрджиева был русский теософ-космист П. Д. Успенский, распространявший его учение в русском обществе. Не менее значительны собственные идеи и произ-

ведения русского теософа, особенно «Tertium Organum», «Новая модель Вселенной», изданная на английском языке в 1931 году, а также «Фрагменты неизвестного учения». Несомненный интерес представляют его «Психологические лекции 1934—1940 годов». В этих произведениях особое внимание уделено совершенствованию человеческой души в ее устремленности к бесконечному универсуму, «единству Всеединого», с которым она связана. Как и Рерихи, Успенский использовал три фундаментальных закона восточной философии: закон кармы, закон посмертного перевоплощения и закон постоянной эволюции и совершенствования.

Сейчас человечество вступило в новый этап своей эволюции — этап практического освоения космического пространства и, следовательно, своего становления как субъекта жизнедеятельности. Началась проверка на истинность и реализация плодотворных идей русского космизма.

Не менее значительна сегодня и другая область проблем, выдвинутых русскими космистами. Они обозначили все увеличивающийся разрыв между человеком и природой, который может привести к мировой катастрофе.

Проблемы эти, получившие в настоящее время название *глобальных*, связаны прежде всего с экологией, с борьбой миллионов людей планеты, независимо от национальных, идеологических и религиозных разногласий, за сохранение жизни на Земле. И здесь обнаруживается прозорливая мудрость русских мыслителей-космистов, актуальность их идей о всечеловеческих ценностях, ноосферном мышлении, космической эволюции человечества.

Наиболее известными русскими космистами XX века, получившими мировое признание, были В. И. Вернадский и Н. К. Рерих.

Владимир Иванович Вернадский родился 12 марта 1863 года в семье петербургского профессора политической экономии Ивана Васильевича Вернадского. В 1881 году он закончил гимназию и поступил на физико-математический факультет Петербургского университета, где его учителями были Д. И. Менделеев, И. М. Сеченов, А. Н. Бекетов, В. В. Докучаев, разрабатывавший в это время учение о почве как особом природном теле, имеющем свою историю. Именно Докучаев вызвал у В. И. Вернадского интерес к проблеме симметрии, к которой он обращался потом на протяжении всей жизни.

В 1885 году В. И. Вернадский закончил университет и поступил на должность хранителя минералогического кабинета университета. Спустя два года он сдает магистерские экзамены и уезжает за границу, где в течение двух лет работает в химических и кристаллографических лабораториях Германии, Франции, Англии, участвует в Лондонском геологическом конгрессе.

В 1906 году его избирают членом-корреспондентом (академиком он стал шесть лет спустя) и назначают заведующим Минералогическим музеем Российской Академии наук. 29 декабря 1910 года на

годичном собрании Академии наук Вернадский делает доклад «Задачи дня в области радия», положивший начало исследованиям радиоактивности и поискам минералов радия и урана в нашей стране.

В. И. Вернадский поддерживал российское освободительное движение. В 1890 году он примкнул к левому крылу земского движения, принимал участие в разработке общеземской культурной программы, являлся организатором нелегальных земских совещаний. Вернадский был одним из организаторов Академического союза, боровшегося за демократизацию высшей школы, принимал участие в заседаниях «Союза освобождения» — нелегальной организации либеральной интеллигенции, явившейся зародышем кадетской партии, в которой Вернадский состоял с 1905 по 1918 год.

В. И. Вернадский был членом Временного правительства и ЦК партии кадетов. После Октябрьской революции, опасаясь ареста, он вместе с семьей уезжает в Полтаву, а затем — в Киев. В. И. Вернадского избирают председателем комиссии по выработке законопроекта об основании на Украине Академии наук, а после ее создания — ее первым президентом. Оказавшись в 1919 году по делам Академии в Новороссийске, он попадает в зону боевых действий. Только в 1920 году ему удается перебраться в Ялту. Вернадский обращается в Британскую Ассоциацию содействия развитию наук с просьбой предоставить ему возможность работать в Англии. Такое разрешение было получено, но в октябре 1920 года его избирают профессором, а затем ректором Таврического (Симферопольского) университета, и он остается в России.

В 1921 году Вернадский возвращается в Москву и включается в работу Академии наук, занимает должность директора Геологического и Минералогического музеев, заведует также минералогической и радиевой лабораториями. В этом же году по его представлению в Петрограде открывается Радиевый институт, и он становится его директором.

В 1922—1926 годах Вернадский живет за границей: читает лекции в Карловом университете в Праге и в Сорбонне, пишет и публикует ряд работ, в том числе принесшие ему большую известность «Геохимию» и «Об автотрофности человечества». Его избирают членом Югославской и Чешской Академий наук, немецкого и бельгийского Минералогических обществ, а позже — Индийского общества биологической химии и ряда других обществ.

После начала Великой Отечественной войны В. И. Вернадский переезжает в Боровое (Казахстан). До конца своих дней ученый продолжает интенсивную работу; последняя книга, написанная им, — «Химическое строение биосферы Земли и ее окружение», последняя статья — «О ноосфере». В 1944 году он возвращается в Москву и пишет несколько докладов. В декабре 1944 года он переносит воспалительное заболевание, закончившееся инсультом, и 6 января 1945 года умирает. Похоронен В. И. Вернадский на Новодевичьем кладбище.

В. И. Вернадский был одним из последних энциклопедистов. Его имя называют среди имен самых великих естествоиспытателей, рядом с Ньютоном, Дарвином, Эйнштейном. Он занимает одно из ведущих мест в отечественной и мировой науке XX века. Обладая исключительно широким диапазоном интересов, глубокой интуицией и пророческим даром предвидения путей развития научной мысли, В. И. Вернадский заложил основы целого комплекса новых научных проблем и направлений, которые сегодня бурно развиваются, — это проблемы геологического времени и его измерения (радиогеология), симметрии и диссимметрии как тончайших индикаторов физико-химических состояний земного и космического пространств (геохимия, космохимия), специфики пространства и времени (биогеохимия) и др.

Он также внес значительный вклад в историю философской мысли, став одним из пророков нового, планетарного мышления. Его учение о биосфере и ноосфере прочно вошло в научный и философский оборот, определив блок перспективных философских проблем, характеризуемых сейчас как глобальные проблемы современности. Научное творчество В. И. Вернадского представляет образец современного высокопродуктивного, прочно связанного с философией знания, основными характеристиками которого являются всесторонняя космизация, синтез естественных и гуманитарных наук, превращение науки в глобальном масштабе в непосредственную производительную силу. Его научное творчество продолжало традиции русского космизма.

Научное и философское наследие В. И. Вернадского своими корнями уходит в интуиции русской философии, развивает ее наиболее плодотворные идеи. Для историка философии в этой связи возникают некоторые проблемы: это, прежде всего, отношение Вернадского как ученого-естествоиспытателя к религии и философии вообще и к марксистской философии в частности.

Отношение ученого к религии было двойственным. Он отвергал всякие сверхъестественные силы в природе, противопоставлял научное и религиозное познание, постоянно подчеркивал реакционную роль религии по отношению к науке и социальной жизни. Еще в юности будущий философ освободился от веры в личное бессмертие. Позже он писал: «Уже давно, особенно после моего охвата жизни как планетного космического явления и создания понятия живого вещества, т. е. после 1916 г., для меня вопрос о личном бессмертии как вопрос научный отпал» (Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М., 1981. С. 349). Вернадский, однако, считал религию атрибутивной формой человеческого духа. Признавая ее эмоционально-нравственное значение, он полагал, что на основе религии можно построить научную этику.

В. И. Вернадский отвергал Бога, отвергал бессмертие души. Незадолго до смерти он писал: «Готовлюсь к уходу из жизни. Никакого страха. Распадение на атомы и молекулы. Если что-то может оставаться, — то переход в другое живое — не какие-нибудь

единичные формы «переселения» душ, но распадение на отдельные атомы и даже пустоты». И все же религия, считал ученый, как интуиция, эмоциональные переживания, составляющие важнейшие элементы религиозного отношения человека к миру, мистика и непознанное человеком существует и будет существовать вечно. В. И. Вернадскому удалось найти такие формы мировосприятия, которые не нуждались в идее Бога, первотолчка и тому подобных гипотезах.

Свое отношение к философии он сформулировал уже в начале научной деятельности. В письме к жене 20 августа 1902 года он писал: «Я смотрю на значение философии в развитии знания совсем иначе, чем большинство натуралистов, и придаю ей огромное, плодотворное значение. Мне кажется, это стороны одного и того же процесса — стороны совершенно неизбежные и неотделимые. Они отделяются только в нашем уме. Если бы одна из них заглохла, прекратился бы живой рост и другой. Развитие научной мысли никогда не идет дедукцией или индукцией — оно должно иметь свои корни в другой — более полной поэзии и фантазии области: это или область жизни, или область искусства, или область, не связанная с точной дедукцией или индукцией — рационалистическими процессами, — область философии. Философия всегда заключает зародыши, иногда даже предвосхищает целые области будущего развития науки, и только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схематических построений науки. В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного мышления» (цит. по: Прометей. М., 1988. Т. 15. С. 104). Эту оценку философии и ее роли в своем творчестве В. И. Вернадский подтверждал научными трудами, содержащими глубокие философские обобщения, и многочисленными высказываниями в беседах, публичных выступлениях и переписке.

Ученый понимал, что философия и наука — это разные, хотя и взаимосвязанные стороны человеческого познания. Философия утверждает примат человеческого разума, она «строит свои искания прежде всего на строго проверенном до конца анализе мыслящего аппарата разума. Она всегда рационалистична, даже если она связана с мистикой. Она строится на самонаблюдении мыслящего человека, но ином ее [мысли] понятии, на достижениях здравого смысла, на переживании жизни личной и социальной, на построениях религиозного и художественного творчества, на интуиции отдельной личности и мистическом чувстве связи с окружающим, с целым, и, наконец, все в большей степени на научных гипотезах и теориях, на научных экспериментах, обобщениях и фактах, на математических и космогонических построениях» (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 301).

С развитием знания о мире для человека все большее значение приобретает не философия, а наука. Вернадский считает, что

единой философии нет, а наука — едина. В «истории философии наблюдается явление, невозможное для научной мысли в наше время: наука *одна* для всего человечества, *философий, по существу, несколько*» (Там же. С. 87). Однако было бы неверно их противопоставлять, поскольку это различные, но связанные воедино стороны духовной жизни человечества, и разные люди соотносят их по-разному. По мысли ученого, наука XX века, развивающаяся интенсивнее философии, сможет и объяснить единство человека и Космоса, и осуществить его.

Вместе с тем ученый достаточно четко представлял опасность сциентизма и позитивизма. Он писал: «Иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения и даже созидательная живительная роль философии для человечества кончена и в будущем должна быть заменена наукой. Но такое само представляет не что иное, как отголосок одной из философских схем и едва ли может выдержать научной проверки... Мы не наблюдаем в истории человечества науки без философии, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции... входят как всепроникающий в науку элемент во все времена ее существования. Только в абстракции и в воображении... наука... может развиваться без участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить... о замене философии наукой или обратно можно только в научной абстракции» (Вернадский В. И. О научном мировоззрении: Избр. тр. по истории науки. М., 1981. С. 51). В. И. Вернадский считал, что философия есть постоянная и непреходящая форма человеческого духа, функции и задачи которой не может выполнить ни одна из наук или форм общественного сознания.

Сложнее дело обстояло с отношением В. И. Вернадского к марксистской философии. С одной стороны, он высоко оценивал деятельность ее основоположников, их личный вклад в развитие человеческой мысли: «Это были крупные мыслители и не менее крупные политические деятели. Характерен для них широкий размах их научного знания и научных интересов, необходимых для политического деятеля. Для своего времени они стояли на его уровне и в то же время были волевыми мыслителями, организаторами народных масс. Они стояли активно враждебно и относились резко отрицательно к религиозным исканиям, исторически оценивая их в конце концов как силу, враждебную интересам народных масс и свободе научного творчества... Их философская идеология теснейшим образом была связана с их политической деятельностью и накладывала печать на их научные искания и понимания. Это были прежде всего философы, выразители чаяний и организаторы действий передовых масс, социальное благо которых — на реальной планетной основе — являлось целью и смыслом их жизни. Мы видим на примере этих людей реальное огромное влияние личности на ход человеческой истории и через нее на ноосферу» (цит. по: Кузнецов И. В. Естествознание, фило-

софия и становление ноосферы // Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1977. Кн. 2. С. 176—177).

Кроме того, сохранилось немало высказываний Вернадского, в которых он положительно оценивает философию диалектического материализма, ее роль в обобщении данных естественных наук. Наконец, его собственные научные открытия были подтверждением диалектико-материалистической картины мира.

С другой стороны, независимое, имеющее мировую известность творчество В. И. Вернадского явно выламывалось из серой и однородной массы, именовавшейся марксистско-ленинской философией, в которой исключалось самостоятельно-оригинальное видение мира и философских проблем. К тому же к 20-м годам, по существу, закончилось уничтожение национально-русской философии, на смену ей пришла интернациональная марксистско-ленинская философия. А научно-философское мышление В. И. Вернадского, разрабатывавшего традиции русского космизма, не подчинялось этому процессу, что, естественно, не могло не вызвать критики со стороны марксистских авторитетов. Ученый, сохраняя до конца дней своих независимость мышления, подвергал критике те обстоятельства нашей социалистической действительности, которые приводили к «развращению мысли». В частности, он подчеркивал: «В последнее время мы переживаем ухудшение в этой области благодаря тому, что на место все ослабевающего религиозного пафоса веры в непреложность и в будущее вселенское единство религиозного понимания человека и реальности выступают преходящие социальные, государственные представления, грубой силой охраняющие себя от могущих быть сомнений в их непреложности. Появляется новая, по существу социальная форма жизни, резко — неблагоприятно — отражающаяся, даже идеологически, на свободе научного искания» (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 103).

Естественно, диалектические материалисты, в частности А. М. Деборин, пытались обвинить Вернадского в идеализме, «идеологической контрреволюции». В рецензии на статьи ученого, помещенные в «Известиях АН СССР», Деборин прибегнул к явным искажениям его взглядов. В. И. Вернадский ответил Деборину статьей «По поводу критических замечаний акад. А. М. Деборина», в которой протестовал против искажений своих взглядов: «В результате своего розыска акад. Деборин приходит к заключению, что я мистик и основатель новой религиозно-философской системы, другие меня определили как виталиста, неовиталиста, фидеиста, идеалиста, механиста, мистика... Я должен определенно и решительно протестовать не потому, чтобы я считал их для себя обидными, но потому, что они по отношению ко мне ложны и легкомысленно высказаны людьми, говорящими о том, чего они не знают и углубиться во что они не желают» (Филос. науки. 1988. № 4. С. 103). Последнее слово, однако, осталось за Дебориным, поскольку он в том же номере «Известий АН СССР» помес-

тил «Критические замечания на критические замечания академика В. И. Вернадского», по сути повторившие прежние обвинения. Деборин был представителем того официального диалектического материализма, родовые черты которого Вернадский пятью годами раньше охарактеризовал в «Записке о выборе члена академии по отделу философских наук» (впервые опубликована: Филос. науки. 1988. № 4). В 1988 году стали общим достоянием и изъятые при публикации важнейшей философской работы В. И. Вернадского «Научная мысль как планетное явление» параграфы 151—156, в которых он дает оценку диалектическому материализму. Главный недостаток диалектического материализма ученый видит в том, что он превратился в «бесплодную мнимодиалектическую схоластику и талмудизм», что он идеологизирован и его рецепты строго обязательны для развивающейся научной мысли. Вернадский пишет: «Принципиально натуралист не может отрицать права и полезности в ряде случаев вмешательства философов в свою научную работу, когда дело идет о научных теориях, гипотезах, обобщениях неэмпирического характера, космогонических построениях. Здесь натуралист неизбежно вступает на философскую почву.

Но в нашей стране и здесь научная мысль находится в положении, которое мешает правильной ее научной работе. В этом случае наша научная мысль сталкивается с обязательной философской догмой, с определенной философией, которая, как мы это видели, не имеет устойчивого изложения. Эта догма при отсутствии в нашей стране свободного научного и философского искания, при исключительной централизации в руках государственной власти предварительной цензуры и всех способов распространения научного знания — путем ли печати или слова — признается обязательной для всех и проводится в жизнь всей силой государственной власти» (Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление: Неопубликованные фрагменты // Вопр. истории естествознания и техники. 1988. № 1. С. 79).

В своих правах, считает ученый, должна быть восстановлена богатая традициями русская философия. Он пишет в своей статье: «С одной стороны, в нашей стране все иные течения философской мысли не могут проявляться, и русская философская мысль почти не имеет возможности выйти в нашей стране наружу, за исключением диалектического материализма.

Едва ли может быть сомнение, что такое положение дел есть преходящее, временное явление, ибо в XX веке невозможно долго удержать свободную мысль в искусственных пределах. Особенно это невозможно, когда, как теперь, подымается кругом в человечестве мощное пробуждение философских исканий. Оно стихийно войдет и в нашу страну, охватит ее мыслителей и неизбежно — рано ли, поздно ли — мощно скажется в ее духовной жизни» (Филос. науки. 1988. № 4. С. 111).

Центральными в философии В. И. Вернадского были размышления о жизни и человечестве, важнейшим итогом которых стало

учение о биосфере и ноосфере. Над проблемами живого вещества и космического значения жизни ученый начал работать в 1916 году. Подытоживая первые шаги в этой новой для него области знания, он спустя четыре года писал: «Я ясно стал сознавать, что мне суждено сказать человечеству новое в том учении о живом веществе, которое я создаю, и что есть мое призвание, моя обязанность, положенная на меня, которую я должен проводить в жизнь, — как пророк, чувствующий внутри себя голос, призывающий его к деятельности».

Основные принципы учения о жизни, о биосфере ученый изложил в многочисленных статьях, книге «Биосфера» (1926), издававшейся неоднократно, в том числе и за рубежом, и в посмертно опубликованной работе «Химический состав биосферы Земли и ее окружения» (1965).

Выход В. И. Вернадского на проблемы биосферы связан с глубоким анализом двусторонней взаимосвязи живого вещества и среды, основанным на данных биологии, химии, геологии. Ученый делает важный вывод: «Между косной безжизненной частью и живыми веществами, ее населяющими, идет непрерывный материальный и энергетический обмен, материально выражающийся в движении атомов, вызванных живым веществом» (Вернадский В. И. Размышления натуралиста. С. 12). Этим выводом разрушались господствовавшие представления морфологического направления об исключительном влиянии среды на организм. В ранних работах В. И. Вернадский определял биосферу как область Земли, охваченную жизнью, но потом отказался от этого определения, полагая, что понятие «жизнь» может иметь разные аспекты. Он ввел в науку интегральное понятие о живом веществе и назвал биосферой область существования на Земле живого вещества.

Термин «биосфера» был введен в научный оборот в 1804 году Ламарком для обозначения совокупности живых организмов, населяющих земной шар. В. И. Вернадский расширил объем этого понятия. Совокупность земных живых организмов он стал называть живым веществом, а биосферой — ту среду, в которой оно находится: мировой океан, нижнюю часть атмосферы и литосферу — верхнюю часть земной коры. Биосфера, таким образом, — это наружная оболочка Земли, которая пронизана жизнью, сформирована ею. Ее развитие определяется постоянным воздействием солнечной энергии.

Между косной безжизненной частью Земли и ее живым веществом осуществляется постоянный материальный и энергетический обмен, выражающийся в движении атомов. Важно подчеркнуть, что уже в начале своего труда «Биосфера» Вернадский определяет биосферу и как космическое явление: «Своеобразным, единственным в своем роде, отличным и неповторяемым в других небесных телах представляется нам лик Земли — ее изображение в Космосе, вырисовывающееся извне, со стороны, из дали бесконечных небесных пространств. В лике Земли выявляется поверх-

ность нашей планеты, ее биосфера, ее наружная область, отграничивающая ее от космической среды». Биосферу пронизывает и в какой-то степен создает биогенный ток атомов, переносящий энергию. В этом процессе и проявляется планетное, космическое значение живого вещества как единственной земной оболочки, которая посредством воздействия космических излучений, и прежде всего солнечных, поддерживает свое существование, т. е. динамическое равновесие и организованность.

Биосферу Вернадский рассматривает как особую геологическую оболочку планеты, определяющую преобразование ее облика на основе деятельности живого вещества, биогеохимический круговорот вещества и энергии, возникновение иерархической системы целостных саморазвивающихся комплексов — почвы, биогеоценоза, ландшафта, природных зон — и являющуюся необходимой природной предпосылкой самых разных сторон жизни общества — материальной, научной, культурной.

Одновременно с разработкой учения о биосфере ученый вводит понятие человечества как особой области живого вещества. Обобщений эмпирических данных о природной среде, в которой осуществляется жизнедеятельность человека, до Вернадского было сделано немало, но только он подошел к природной среде как к явлению, имеющему свою историю.

Вначале В. И. Вернадский считал человеческую деятельность чуждой биосфере. Такое понимание было оправдано техногенным характером человеческой деятельности, нарушающей естественно-исторические процессы в природе. Однако более тщательная проработка проблемы привела его к выводу, что в эволюцию живого вещества должно быть включено и появление человека, его влияние на окружающую среду с ее последующим изменением, появление научной мысли как планетного явления и коллективного труда объединенного человечества, направленного на удовлетворение его многочисленных потребностей: «В биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о Космосе. Эта сила, по-видимому, не есть проявление энергии или новых особенных ее форм. Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно и должно, следовательно, иметь отражение в бытии самой планеты. Эта сила есть разум человека, устремленная и организованна воля его как существа общественного» (Вернадский В. И. Биогеохимические очерки. М., 1940. С. 47). Биосфера под влиянием человеческой мысли и человеческого труда переходит в свое новое состояние — ноосферу (см.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 27).

Идею ноосферы ученый сформулировал в статье «Несколько слов о ноосфере», опубликованной в журнале «Успехи современной биологии» (1944. № 2) за несколько месяцев до его смерти. Детальную разработку она получила в работе «Научная мысль как

планетное явление». По мысли Вернадского, ноосфера представляет такой этап развития биосферы, на котором «проявляется как мощная все растущая геологическая сила роль человеческого разума (сознания) и направленного им человеческого труда» (Тр. БИОГЕЛ АН СССР. 1980. Т. 16. С. 218).

Итак, биосфера в представлении Вернадского — это единая, не имеющая границ природная основа человеческой цивилизации. Биосфера и цивилизация образуют единый и неуничтожимый естественно-исторический процесс: «Цивилизация культурного человечества, поскольку она является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, не может прерваться или уничтожиться, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее геологически, сложившейся организованности биосферы. Образуя ноосферу, она всеми корнями связывается с этой земной оболочкой, чего раньше в истории человечества в сколько-нибудь сравнительной мере не было» (Там же. С. 46). Цивилизация образует ноосферу Земли, являясь новой геологической и, следовательно, природной силой биосферы. Биосфера же, о чем было сказано выше, — это также особое космическое явление, планетарно-космическая мера выражения разума человечества, его связи со всем живым, с Космосом. К планетным явлениям Вернадский относит и научную мысль, разум. Человечество является единым целым, призванным действовать и мыслить в общепланетарном масштабе.

Это единство человечества — основная предпосылка возникновения ноосферы. Ученый пишет: «Событие, совершившееся в Индии или Австралии, может резко и глубоко отражаться в Европе или Америке и произвести там следствие неисчислимого для человеческой истории значения. И, может быть, главное — материальная, реально непрерывная связанность человечества, его культуры — неуклонно и быстро углубляется и усиливается. Общение становится все интенсивнее, разнообразнее, постояннее» (Вернадский В. И. Размышления натуралиста. С. 63). Человечество должно беречь не только себя, но и биосферу — свой дом.

Учение о биосфере и ноосфере Вернадского явилось вкладом в методологию анализа общенаучной картины мира. Ученый сформулировал биогеохимический принцип, который стал теоретическим основанием интеграции частных естественнонаучных картин мира, связал воедино природу и человека. В. И. Вернадский особое внимание уделял интеграционным процессам в науке, что нашло свое отражение в «синтезированных» науках, чье развитие связано с его именем: геохимии, биогеохимии, радиогеологии и др. Через идею единства человечества и его связи с Космосом В. И. Вернадский пришел к восприятию планетарного, космического характера научной мысли человечества. Он писал: «Мы находимся в условиях единого исторического процесса, охватившего всю биосферу планеты... материальная, реально непрерывная связанность человечества, его культуры — неуклонно и быстро углубляется и усили-

вается... Научная мысль и та же научная методика, единые для всех, сейчас охватили все человечество, распространились по всей биосфере, превращают ее в ноосферу» (Там же. С. 88).

Планетарный характер научной мысли имеет свои особенности. Одна из них — необходимость объединения усилий всех ученых, независимо от их расовой, государственной, политической принадлежности.

Ученый был уверен, что ноосфера с неизбежностью потребует союза ученых всех стран и народов. Планетарная научная мысль человечества должна вобрать в себя все стороны познавательных способностей человечества. В лучших традициях русской философии Вернадский утверждал необходимость союза истины, справедливости и красоты.

В незавершенном наброске «Научное мировоззрение и философия», относящемся к 30-м годам, Вернадский развивает это положение, подчеркивая, что «философская мысль и религиозное творчество, общественная жизнь и создания искусства теснейшими и неразрывнейшими узами связаны с научным мировоззрением»(цит. по: Прометей. Т. 15. С. 295). Работы ученого как раз и являют собой пример планетарного мышления.

Николай Константинович Рерих родился 27 сентября 1874 года в Петербурге в семье известного нотариуса. По отцу его род происходил из Скандинавии. Дед его был губернским секретарем в Лифляндии. Окончив в 1893 году одну из лучших частных гимназий Петербурга, он поступает на юридический факультет Петербургского университета и одновременно в Академию художеств.

Учеба в университете мало привлекала Н. Рериха. Он проявлял интерес только к занятиям по русскому праву, русской истории, археологии, участвовал в археологических раскопках в районах Новгорода и Пскова. Публикации Н. Рериха о славянской археологии увенчались его избранием членом Русского Археологического общества.

В Академии художеств Н. К. Рерих нашел «учителя не только живописи, но и всей жизни» — А. И. Куинджи, в мастерской которого он постигал премудрости живописи. Дипломная работа молодого художника «Гонец. Восстал род на род» (1897) была выставлена на конкурсной выставке Академии художеств, куплена П. М. Третьяковым и принесла автору известность. Всего за долгую жизнь Н. К. Рерихом написано около 7 тыс. картин, хранящихся ныне во многих музеях мира.

В 1906 году Н. Рерих становится директором школы Общества поощрения художников; через три года его избирают действительным членом Академии художеств, а в 1910 году — председателем общества «Мир искусства». Одновременно он — устроитель множества выставок, музея допетровского искусства, председатель различных комиссий по искусству, редактор нескольких журналов.

Н. К. Рерих много путешествует по городам России и Прибалтики, создает множество картин, открывающих красоту и величие

Древней Руси. Он пробует свои силы в росписи церквей, в мозаике, как художник оформляет множество спектаклей. Самые известные из театральных работ Н. Рериха — это декорации и костюмы к опере «Князь Игорь» А. П. Бородина и балету «Весна священная» И. Ф. Стравинского.

Осенью 1910 года Н. К. Рерих женится на правнучке фельдмаршала М. И. Кутузова Елене Ивановне Шапошниковой, которая впоследствии разделит с ним не только тяготы жизни, но и славу выдающегося русского философа-космиста.

В 1916 году Н. К. Рерих заболел воспалением легких и по настоянию врачей был вынужден поселиться в окрестностях Петрограда в Сердоболе (Сартавале). После Февральской революции он некоторое время был председателем Совета по делам искусства, его хотели назначить министром культуры Временного правительства.

После закрытия в 1918 году границы с Финляндией Н. К. Рерих оказался за пределами родины. В течение нескольких лет он устраивает выставки в странах Скандинавии, переезжая из страны в страну, и, наконец, оседает в Англии. В 1920 году семья Рерихов поселяется в США, где Н. К. Рерих создает Объединенный институт искусств с классами живописи, музыки, балета и театра. Большой популярностью пользовалась выставка его картин, показанная в 29 городах Америки.

В 1922 году Н. К. Рерих создает международный культурный центр «Корона мунди» («Венец мира»), к работе которого он привлекает выдающихся деятелей культуры Америки, в том числе Рокуэлла Кента. Вскоре в центре создается музей Рериха, существующий до настоящего времени.

После трех лет пребывания в Америке семья Рерихов через Францию отправляется в Индию, чтобы осуществить давно задуманную экспедицию в Гималаи. Экспедиция продолжалась пять лет (1923—1928 годы) и состояла из двух этапов: первый — из Индии (Кашмир) через Гималаи, Тибет, Алтай в Монголию; второй — из Монголии через Гоби, Тибет, Гималаи в Индию.

По окончании экспедиции для обработки материалов по этнографии, искусству, религии, археологии, ботанике Н. К. Рерих создает международный центр — Гималайский институт научных исследований «Урусвати» («Свет утренней зари»).

Семья Рерихов поселяется в Кулу. В 1929 году Н. Рерих публикует на многих языках мира текст документа о необходимости охраны памятников культуры. Основные идеи «Пакта Рериха» были просты: при любых военных действиях воюющие стороны должны считать нейтральными и беречь от разрушения учреждения и памятники культуры, обозначенные «Знаменем мира» — красной окружностью (символ вечности) на белом фоне с тремя кругами посередине (символы прошлого, настоящего и будущего или человека, планеты, Космоса). Идею «Пакта Рериха» поддержали прогрессивные деятели культуры: Р. Тагор, Р. Роллан, Б. Шоу, Т. Манн, А. Эйнштейн, Г. Уэллс и др. Повсеместно созда-

вались постоянные комитеты «Пакта Рериха», проводились международные конференции. Кандидатура Н. К. Рериха была выдвинута на получение Нобелевской премии мира 1929 года. В 1935 году «Пакт Рериха» лег в основу «Гаагской конвенции о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта». Таким образом, великая идея нашего соотечественника стала нормой международного права.

В годы Великой Отечественной войны Н. К. Рерих ведет большую патриотическую работу, через Красный Крест собирает и передает на родину средства для пострадавших, пишет так называемую «богатырскую» серию картин: «Поход Игоря», «Александр Невский», «Победа», «Партизаны» и др., а в 1942 году в Нью-Йорке создает Американско-Русскую культурную ассоциацию, много сделавшую для пропаганды русского и советского искусства в США.

В 1942 году семью Рерихов в Кулу посетили два будущих премьер-министра независимой Индии — Джавахарлал Неру и Индира Ганди.

После победы СССР в Великой Отечественной войне и установления между Индией и Советским Союзом дипломатических отношений Н. К Рерих решает вернуться на родину. Однако смерть 13 декабря 1947 года помешала отъезду. По индийскому обычаю тело Н. К. Рериха было кремировано. На месте кремации семья Рерихов установила памятный камень с надписью: «Тело махараши Николая Рериха, великого друга Индии, было предано сожжению на сем месте 30 магхар 2004 года Вакрам эры, что соответствует 15 декабря 1947 года. Ом Рам».

Рерих умер, не узнав, что Советское правительство отказало ему в визе на въезд в Россию. На родине с 1989 года существует Фонд Рерихов, во многих городах есть общества Н. К. Рериха, а в Москве открыт Центральный музей Н. К. Рериха.

Мировоззрение Н. К. Рериха — это сплав научных, художественных, философских, эстетических взглядов на человека, мир, Космос; это ярко и образно выраженный синтез всех сфер культуры в человеческом личностном мире. В результате создается впечатляющая картина мировидения, образно названная «Держава Рериха». Она, как мозаика, включает тысячи картин, многие из которых имеют философское содержание, статьи по археологии, вопросам искусства и культуры, заметки и воспоминания о художниках, писателях, деятелях отечественной и мировой культуры, книги путешествий («Алтай — Гималаи», «Сердце Азии»), дневниковые записи и эссе о «былом и думах», названные им «Листы дневника», сказки, притчи, стихи, повесть «Пламя», пьесу «Милосердие». При столь многообразной амплитуде интересов художника и мыслителя исследователей поражает его мировоззренческая цельность, синтетичность. У Н. К. Рериха синтез является конструирующим принципом мировоззрения: гуманистические, художественные, нравственные мировоззренческие категории и ценности Запада и Востока у него не

просто сосуществуют, а органически слиты. При этом он никогда не противопоставляет сердце уму, чувства разуму: они действуют вместе, питая мысль и творчество.

Неудивительно, что достаточно рано Н. К. Рерих пришел к центральной мысли своего мировидения — идее всемирно-исторического развития человечества как единого целого. Изучение расселения древнейших народов, неолитических памятников, этнографического материала народов Европы, Азии и Америки, их искусства, культуры дало возможность сделать вывод об общих тенденциях в развитии народов. «Единение указано во всех верованиях, как единственный оплот преуспеяния» (Рерих Н. К. Община. Рига, 1926. § 4). Человечество должно не только узнать об объединяющих началах его истории, но и проникнуться ими, взять их на вооружение: «Вмещение понятия общины составляет врата к следующим достижениям, и сроки зависят от самих людей. Поэтому приниилаем всякие поиски общины» (Там же. § 14).

Поиски «общины», единства противоположностей привели Н. Рериха к отождествлению материи и сознания (Духа): Он пишет об этом так: «Взять хотя бы спор о материи и Духе. Кто сказал, что эти понятия различны и противоположны? Из давних времен звучит простейшее и убедительнейшее доказательство единства материи и ее трансценденции. Лед, вода и пар! Разве это не очевидно? И почему высшие, тончайшие слои материи будут противны ее единству?» (Рерих Н. К. Зажигайте сердца. М., 1990. С. 83). Мир един не материей, а Духом. Через Дух человек ощущает свою причастность к Космосу, который постоянно подпитывает человека своей психической энергией. «Психическая энергия» — важнейшая категория мировоззрения Н. К. Рериха. Ее потенциал в человеке огромен и используется в его жизнедеятельности лишь частично. Основное назначение психической энергии, утверждается в «Агни-Йоге», «помочь человечеству среди нерешенных для него проблем», расширить его понимание связи с Космосом. Свойства психической энергии человека — это «так называемое четвертое измерение», которое человечеству еще предстоит познать и научиться использовать. Человечеству необходимо «понять единство энергии, иначе невежды могут отнести ее только к человеку. Опять может произойти умаление» (цит. по: Шапошникова Л. Рерихи // Огонек. 1990. № 43. С. 27).

Н. К. Рерих считает, что главным синтезирующим принципом, объединяющим народы, является культура. Этот «синтез самый вмещающий, самый доброжелательный может создать то благотворное сотрудничество, в котором все человечество так нуждается сейчас» (Рерих Н. К. Твердыня пламенная. Париж, 1932. С. 32).

Рерихом написано много статей и эссе о культуре, подготовлен ряд официальных документов. «Культура, — утверждает он, — есть любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание жизни и красоты» (Рерих Н. К. Избранное. М., 1979. С. 263). Истина, Добро и Красота — важнейшие ее составляющие. Культура

многослойна. В нее входят, взаимодействуя и взаимодополняя друг друга, философия, наука, мораль, искусство. Культура является также важнейшей историософской категорией в философии Н. К. Рериха, в его представлениях о культурно-исторической эволюции в целом. Свои представления о культуре как синтезирующем начале он попытался воплотить в жизнь, провозгласив формулу «Мир через Культуру». Эти слова он впервые написал на своих картинах «Зарево» и «Знамя мира» (1931). И с этих пор до конца жизни пропагандировал их, утверждая в сознании народов планеты.

Эволюция человечества, по Рериху, космична, она включена в эволюцию Космоса. Человек как микрокосм, как венец земной эволюции заключает в себе внешние силы, и поэтому он должен «сотрудничать со всем Космосом» (Там же. С. 226), в конечном итоге познать его и свое место в нем. Космическая ориентированность человечества — другая магистральная мысль философии Н. К. Рериха.

Сейчас человечество подошло к рубежу осознания своей причастности к космической эволюции. Не за горами повсеместное и благотворное использование этого единства Космоса и человечества. Другими словами, «чтобы быть людьми в истинном значении этого слова, мы должны развить в себе такое понимание глобальности всех событий, которое отражало бы суть и основу всей Вселенной» (цит. по: Шапошникова Л. Рерихи. С. 25). Об этом же Н. Рерих пишет в одной из книг «Живой этики (Агни-Йоги)»: «Важна эволюция не человечества земного, но человечества Вселенной. <...> Кто-то ждет мессию для одного народа — это невежественность, ибо эволюция планеты имеет лишь планетарный характер» (Рерих Н. К. Община. §32, 71).

Еще в 1918 году в одной из дневниковых записей Н. К Рерих объединил эти две свои любимые мысли, обозначив не только мировоззренческие принципы. но и направление практической деятельности: «Предстали пред человечеством события космического величия. Человечество уже поняло, что происходящее не случайно. Время создания культуры духа приблизилось. Перед нашими глазами произошла переоценка ценностей. Среди груд обесцененных денег человечество нашло сокровище мирового значения. Ценности великого искусства победоносно проходят через все бури земных потрясений. Даже земные люди поняли действенное значение красоты. И когда утверждаем: Любовь, Красота и Действие, мы знаем, что произносим формулу международного языка. Эта формула, ныне принадлежащая музею и сцене, должна войти в жизнь каждого дня. Знак красоты откроет все священные врата. Под знаком красоты мы идем радостно. Красотою побеждаем, красотою молимся. Красотою объединяемся» (Рерих Н. К. Из литературного наследия. М., 1974. С. 136).

Жизнь, считает Рерих, представляет непрерывный процесс становления, в котором прошлое не погибает, а переживает новое рож-

дение с тем, чтобы перейти в будущее. Настоящее понимается им не как граница между прошлым и будущим а как единство, как время, в котором совершается превращение традиций и форм культуры прошлого в элемент будущего, как точка сопряжения всех трех измерений, а также человека и Вселенной. Обновление при этом обязательно, «обновление есть естественная эволюция. Или произойдет загнивание, или расцветет возрождение» (Рерих Н. К. Избранное. С. 339). Поэтому нельзя противопоставлять и отрывать настоящее от прошлого и будущего, должен быть только их синтез, «связующий одну вечную нить знания». И в гносеологии и в практике повседневной жизни познание прошлого является ключом к познанию настоящего. Хотя познание старины есть самопознание культуры и человека, нельзя забывать о будущем как перспективе развития. «В будущем — благо. В будущем — магнит. В будущем — реальность. Любите прошлое, когда оно вынырнет из нажитых глубин, но живите будущим» (Рерих Н. К. Из литературного наследия. С. 84).

В пространстве и во времени, в Космосе и в душе каждого человека идет борьба двух космических начал — Добра и Зла, светлого и темного. Они онтологически не равнозначны; мир творится по законам Истины, Добра и Красоты. Только Свет способен преобразовать Хаос Космоса, несовершенство природного и социального мира. В стихотворении «Тогда» (1916) Рерих пишет:

Ошибаешься, мальчик! Зла — нет.
Зло сотворить Великий не мог.
Есть лишь несовершенство.
Но оно так же опасно, как то,
что ты злом называешь.
Князя тьмы и демонов нет,
но каждым поступком лжи,
гнева и глупости
создаем бесчисленных тварей,
безобразных и страшных по виду,
кровожадных и гнусных.
Они стремятся за нами,
наши творенья!.. (Рерих Н. О вечном... М., 1994. С. 394).

Активным началом в утверждении Добра выступает человек. Активность человека возводится Н. К. Рерихом в императивный принцип. «Создавайте атмосферу готовности к действию... Много битв позади, еще больше впереди. Каждый атом Космоса бьется. Покой смерти нам не знаком», — пишет мыслитель в «Общине»(§39).

Активность человека имеет решающее значение во всех сферах его деятельности и синтезируется в понятии «творчество». Таким образом, активность как творчество — это объективный процесс различных человеческих деяний в повседневной жизни, труде, искусстве, способствующих эволюции человека, а через него — и Вселенной. В результате человек уподобляется Богу-

творцу. Но творит он при этом не только внешний мир, но и самого себя путем длительного самосовершенствования. «После невежества мы достигаем цивилизации, затем мы получаем образование, затем следует интеллигентность, затем утончение и после этого синтез открывает врата высокой культуры», — таким представляется путь человечества Н. К. Рериху (Рерих Н. К. Держава света. Нью-Йорк, 1931. С. 104).

Культура, считает Рерих, есть воплощенный первоначальный свет (Ур), и поэтому, приобщаясь к культуре и тем самым просветляя свое сознание, проникая в тайны космических связей человечества, люди начинают понимать друг друга и космическую истину, осознавая, что любые границы иллюзорны. Н. К. Рерих утверждает, что ни национальных, ни религиозных, ни социальных границ не должно быть. Люди различаются только внутренней духовной культурой. Таким образом, культура становится своеобразным нравственным императивом, «мерилом качества всех наших действий», утверждает Н. К. Рерих.

С системой творчества у великого художника связана проблема судьбы и поиска смысла жизни. Тот проигрывает в жизни, кто бездействует, без усилий покоряется судьбе. «Поистине, карма страшна только тем, — пишет мыслитель, — кто утопает в бездействии, но мысль устремленная освобождается от тяжести прошлого и, как небесное тело, устремляется, не повторяя пути. Так, даже имея довольно тяжкую карму, можно явить полезное освобождение» (Рерих Н. К. Иерархия. Париж, 1931. С. 133). Полезная, полная активного творчества жизнь способствует росту психических сил человека, направленных на утверждение Добра, Истины и Красоты в мире. При этом не нужно забывать, что человек — частица Космоса и, как Космос, он вечен, связан со всем, от всего зависит и все зависит от него. Каждый из нас должен открыть душу этому единству, быть сопричастным всему происходящему вокруг нас.

Творчество осуществляется по законам Красоты, или, как неоднократно заявляет Рерих, «человечество живет Красотою» В философии русского мыслителя Красота не абстрактная идея. Она — «культура духа», разумная упорядоченность мира, духовно-эстетический фактор, принцип жизнедеятельности. Красота всеохватна, она — Абсолют, Космос. Эта мысль утверждается всем творчеством Рериха — художника, мыслителя, поэта. В самом знаменитом своем стихотворении — эпиграфе к прижизненному сборнику «Цветы Мории» (1921) он пишет:

Поверх всяких Россий есть одна
Незабываемая Россия.
Поверх всякой любви есть одна
Общечеловеческая любовь.
Поверх всяких красот есть одна
Красота, ведущая к познанию
Космоса.

Сильной стороной этого всеохватного «эстетического пантеизма», как называют мировоззрение Н. К. Рериха некоторые исследователи, является гуманизм, стремление утвердить «живую этику», т. е. такие человеческие отношения, которые предполагают причастность человека к Космосу, в которых «огонь пространства и психической энергии связаны между собой и представляют основание эволюции» (Рерих Н. К. Избранное. С. 195).

«Живая этика» — одновременно прообраз той универсальной духовности, которая представляет сплав научного, философского, нравственного и поэтического осмысления мира, столь свойственного Н. К. и Е. И. Рерихам. У Н. К. Рериха есть немало работ и высказываний по «живой этике», но специально этой проблемой занималась Е. И. Рерих (1879—1955), которая была признана носительницей и пропагандисткой синтетического гуманистического учения Агни-Йога (Живая этика).

Е. И. Рерих была большим знатоком восточной философии и религии, носительницей уникальной информации о чудесном. Задавшись целью познакомить человечество с этим всеобъемлющим знанием, включающим в себя представления о Космосе и его связях с человеком, о биоэнергетических и психологических возможностях человека, о борьбе Добра и Зла на Земле и в Космосе, она, начиная с 1924 года, приступила к публикации книг «Агни-Йоги». Н. К. Рерих был только отчасти прав, когда писал, что «нигде не записаны труды и познания» Е. И. Рерих. В «Листах дневника» в 1938 году он отметил: «Даже из друзей многие не знают, что Еленой Ивановной написан ряд книг не под своими именами. Она не любит сказать, хотя бы косвенно, о себе. Анонимно она не пишет, но у нее есть пять псевдонимов. Есть и русские, и западные, и восточные. Странно бывает читать ссылки на ее книги. Люди не знают, о ком говорят» (Рерих Н. К. Зажигайте сердца. С. 29—30).

Все книги «Агни-Йоги» изданы анонимно. Неудивительно, что до сих пор исследователи по-разному оценивают их авторство. Одни считают, что они полностью написаны Е. И. Рерих, другие утверждают авторство Н. К. Рериха. Сама Е. И. Рерих считала, что она лишь записывает, оформляет мысли Учителя (Махатмы) и что они ей внушены из Космоса для передачи людям.

Для того чтобы определить авторство «Агни-Йоги», требуется, вероятно, провести специальное комплексное текстологическое исследование. Но если в результате удастся доказать авторство одного из Рерихов, нарушится заложенный в книгах принцип анонимности. Об этом предупреждал и С. Н. Рерих: «Иногда спрашивают, почему бы не поставить на обложках книг имена Елены Ивановны и Николая Константиновича: ведь все это прошло через их сознание и было записано их руками. Не понимают, что тем самым нарушили бы принцип нового мышления, утверждающий сознательную анонимность, освобождающий написанное от своего имени, и это абсолютно правильно, ибо в конечном ито-

ге мысли человеческие принадлежат всем и никому не принадлежат».

Всего с 1924 по 1937 год на русском языке издано 13 книг «Агни-Йоги»: «Зов», «Озарение», «Община», «Беспредельность» (2 книги), «Иерархия», «Сердце», «Мир огненный» (3 книги), «Аум», «Братство» (2 книги, вторая — в рукописи).

В центре философских представлений Е. И. Рерих — учение об Абсолюте, который существует в проявленном и непроявленном состояниях; он — «единый элемент, вечно раскрывающийся в видимую и невидимую проявленную Вселенную» (Письма Елены Рерих. Рига, 1940. Т. 1. С. 398). В непроявленном состоянии Абсолют содержит в себе как Дух, так и Материю. Дух — это «субъективный элемент» Абсолюта, чистая энергия, высшее «я» всех существ. Он присутствует потенциально в недрах Космоса и через бесконечные призмы отдельных сознаний наблюдает за движением Материи. Чистого Духа нет; он всегда связан с Материей, проявляется через нее. Таким образом, в проявленном виде Абсолют — это «Духо-Материя, ибо Материя в действительности есть лишь его дифференциация или качество» (Там же. С. 398). Дух и Материя взаимосвязаны, и опосредующим их звеном является Жизнь. Эта связь многолика и предполагает их полное слияние в «Духо-Материю».

Абсолют проявляет себя в сотворении различных духо-материальных состояний, начиная с Первоматерии, которую он наделяет разумностью. В дальнейшем после этого акта творения Абсолют и Первоматерия взаимодействуют, и в результате возникает новая организующая, упорядочивающая и созидающая сила — Космический Разум. Человек несет в себе некоторую часть Абсолюта, его энергии и потому связан с ним и с Космическим Разумом, но он «не видит своей солидарности, своего единства с Космосом. И наблюдения над явлениями природы не рождают в нем аналогий. Между тем лишь в этих аналогиях и сопоставлениях с человеческой сущностью нужно искать ключи ко всем Тайнам Бытия, а следовательно, и разрешения многим проблемам жизни» (Там же. С. 17).

Е. И. Рерих считает, что человек и Вселенная подобны, что человек равен Вселенной, содержит ее в себе, отражает ее своей жизнью и деятельностью. Таким образом, нельзя представить эволюцию человека без ее соотнесения с Космосом. В «Агни-Йоге» Е. И. Рерих раскрывает центры, направленность, этапы и законы этой эволюции, взаимосвязи человека и Космоса. Существует два этапа, состояния этой взаимосвязи. На первом этапе человечество отягощено своим материальным началом и поэтому является грубоматериалистичным объектом, у которого космическое, духовное начало существует лишь как потенциальный импульс к дальнейшей эволюции. Затем на втором этапе человечество освобождается от грубых форм материи и все больше наполняется Духом, открывает специфические центры (чакры) и проникает в многомерное пространство Космоса, включается в обмен энергии с

ним, становясь космическим. С этого момента человечество овладевает законами Космоса, законами Агни-Йоги. Это прежде всего закон иерархического строения Космоса, или закон Великой Жертвы. Е. И. Рерих об этом законе пишет так: «Приходится утвердиться на великом законе, положенном в основании жизни всего Космоса, именно на законе Великой Жертвы. Именно в природе все живет за счет другого. Но по мере роста сознания жертва становится тоньше, возвышеннее, все же оставаясь жертвой. И лишь на высших мирах этот принцип даяния и отдачи преображается в источник высшей радости» (Там же. С. 425).

Значительным является закон Космического Магнита, по которому подобное притягивается к подобному. Человечество притягивается к близким ему духовным образованиям, к Истине, Добру и Красоте.

С двумя предыдущими связаны законы Кармы — причинно-следственной связи и реинкарнации, т. е. перевоплощения, согласно которым бессмертие достигается через слияние тончайших элементов человека и Космоса.

Н. К. и Е. И. Рерихи — духовные учителя и наставники человечества. Человек, считали они, живет много раз. Самые лучшие из людей становятся великими Учителями, такими как Будда, Христос, Магомет. Это их энергия и знания подпитывают человечество. Как учителя, они несут память и знания веков дальше, в вечность. Когда-то в одном из экспедиционных дневников Н. К. Рерих дал такую оценку роли Учителей: «Они направляют к овладению энергиями. Они говорят о научных основах существования. Они говорят о тех победах труда, которые претворяют жизнь в праздник. Все предлагаемое ими не призрачно, не эфемерно, но реально и касается самого всестороннего изучения возможностей, предлагаемых нам жизнью. Без суеверия и предрассудков» (цит. по: Шапошникова Л. Рерихи С. 25). Сейчас, когда большинство произведений этих двух выдающихся русских космистов стало достоянием широких кругов исследователей и почитателей их творчества, мы можем поставить эти слова эпиграфом к творческому наследию Елены Ивановны и Николая Константиновича Рерихов.

Глава 15

СОФИОЛОГИЯ: П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

Русская философия XX века дала немало выдающихся мыслителей. Однако на общем фоне высокого потенциала русской мысли серебряного века особое место занимает П. А. Флоренский — философ, глубочайший психолог, богослов и математик, искусствовед и химик, поэт и технолог, инженер и историк, филолог-полиглот и знаток моды и т. д.; он обладал «сверхчеловеческой эрудицией» (Путь. 1926. № 3. С. 17). В нем особенно ярко воплотилась исконная черта русских философов — утверждать себя через явления жизни, через дела. П. А. Флоренского сравнивали с Б. Паскалем, называли Леонардо да Винчи XX века, подчеркивая тем самым общечеловеческую ценность его творчества.

Павел Александрович Флоренский родился 9 января 1882 года в местечке Евлах Елизаветпольской губернии (ныне Азербайджан) в семье инженера-путейца Александра Ивановича Флоренского. Его мать — Ольга Павловна принадлежала к древнему армянскому роду.

Детство его прошло в Тифлисе и Батуми. В 1900 году он с золотой медалью закончил Тифлисскую гимназию и поступил на физико-математический факультет Московского университета. В университетские годы Флоренский специализировался по математике и одновременно посещал лекции философов С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. Его выпускное кандидатское сочинение «Об особенностях плоских кривых, как местах нарушения прерывности» было высоко оценено математиком Н. Е. Жуковским, по предложению которого Флоренского хотели оставить на кафедре. Однако он отклонил это предложение и поступил в Московскую Духовную академию.

«В академии он занимался дисциплинами, необходимыми ему в выработке общего мировоззрения, — философскими, филологическими, археологическими, историей религии, и отчасти продолжал работы математические» (Флоренский П. А. Автореферат // Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989. С. 4—5). Столь широкое поле интересов Флоренского — студента Духовной академии объяснялось возникшим у него замыслом книги «Столп и утверждение Истины».

В 1905 году П. А. Флоренский вместе с друзьями — религиозными философами В. Ф. Эрном, И. Брихничевым и другими создает «Христианское братство борьбы», задачей которого являлась борьба за коренное преобразование общества на основе социально-религиозного перерождения.

В начале 1906 года П. Флоренский выступает в защиту приговоренного к смерти лейтенанта Шмидта, за что на 3 месяца был посажен в Таганскую тюрьму.

В 1908 году Флоренский успешно закончил Московскую Духовную академию и начал преподавать в ней историю философии. В 1911 году он принимает сан священника, защищает магистерскую диссертацию «О Духовной Истине: Опыт православной теодицеи». После утверждения в звании магистра Флоренский получает должность экстраординарного профессора Московской Духовной академии, которую совмещает с должностью редактора журнала «Богословский вестник».

В 1914 году Флоренский публикует главный свой труд «Столп и утверждение Истины», написанный на основе магистерской диссертации. Эта работа получает неоднозначную оценку в религиозных и философских кругах России. Однако и сторонники и противники П. А. Флоренского сходились в мнении, что книга ученого — выдающееся явление русской мысли. Вот как о ней писал ректор Московской Духовной академии епископ Феодор: «Как теодицея книга о. Павла может удовлетворить самый требовательный вкус, изощренный в философии и богословии. Раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека, освещается светом христианства и уясняется им высший смысл жизни и бытия мира и все — и частное и основное в христианстве с необыкновенной ясностью выявляется в своем высшем смысле и единстве.

Не знаю, есть ли на Западе что-либо подобное, но в русской литературе подобного опыта теодицеи нет, и в этом смысле книга о. Павла является исключением» (Богослов. вестн. 1914, май. С. 180).

Противник П. А. Флоренского Е. Н. Трубецкой, отрицавший идею антиномичности разума, в докладе «Свет Фаворский и преображение ума» отозвался о книге «Столп и утверждение Истины» следующим образом: «Может быть, во всей мировой литературе, кроме «Исповеди» бл. Августина, нет более яркого и мучительного изображения души, раздираемой грехом и сомнениями, нигде так ясно не выступает необходимость помощи Свыше для человеческого спасения, чем у о. Павла» (Русская мысль. 1914. Кн. 5. С. 25).

После Октябрьской революции Флоренский некоторое время преподает физику и математику в Сергиевском институте народного образования.

В 20-е годы Флоренский занимается инженерной деятельностью: работает заведующим научно-технического отдела московского завода «Карболит»; много сил отдает электротехнике, являясь членом Центрального электротехнического совета Главэнерго ВСНХ СССР (1924), заведующим отделом материаловедения Государственного экспериментального электротехнического института (1925), а с 1930 года — помощником директора

института по научной работе (в эти годы он создает фундаментальный труд «Диэлектрики и их техническое применение»), членом Комиссии по стандартизации при Совете труда и обороны (1932). Начиная с 1927 года в течение нескольких лет Флоренский редактирует многотомную «Техническую энциклопедию», в которой публикует более 100 своих статей. Не прекращает он и лекции в Московской Духовной академии, некоторое время преподает во ВХУТЕМАСе.

С 1928 года П. А. Флоренский подвергается репрессиям. В начале его высылают в Нижний Новгород. По ходатайству Е. П. Пешковой — председателя Всероссийского общества Красного Креста его возвращают в Москву. Но в 1933 году вновь арестовывают и, осудив на 10 лет, ссылают в сибирский лагерь «Свободный», где он в течение года работает на Сковородинской мерзлотной научно-исследовательской станции. Правительство Чехословакии ходатайствовало об освобождении Флоренского и переезде его на Запад, но правительство СССР отклонило эту просьбу.

В 1935 году П. А. Флоренского переводят на Соловки, где он в лагерных условиях продолжает заниматься научной разработкой добычи йода и агар-агара из морских водорослей. По результатам его работ получено несколько патентов на научное открытие.

25 ноября 1937 года особая тройка НКВД по Ленинградской области вторично осудила Флоренского. После этого прервалась его переписка с семьей. До недавнего времени существовало несколько версий гибели философа. Теперь документально установлено, что он был расстрелян 8 декабря 1937 года. 5 мая 1958 года постановлением Московского суда П. А. Флоренский был реабилитирован.

Своеобразие философских взглядов П. А. Флоренского состоит в том, что он, развивая «философию всеединства», акцент делает на богопознании; он не философизирует религию, а, наоборот, «конкретизирует» философию положениями ортодоксального православия. Во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации «О Духовной Истине» он говорил: «Довольно философствовали *над* религией и *о* религии. надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1 (11). С. 824).

Еще будучи студентом Московской Духовной академии, П. А. Флоренский, осмысливая свой путь в христианском умозрении и православии, наметил два важнейших этапа своего творчества: 1. Обоснование собственно веры, церковности, т. е. обретение Столпа и утверждение Истины. Этот этап он назвал теодицеей, его осмыслению посвящена главная книга «Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». 2. Развитие учения о мире и человеке. Этот этап Флоренский назвал антроподицеей, или собственно «конкретной метафизикой», и посвятил этим проблемам цикл работ (1918—1922), которые вошли в его труд «У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики».

«Конкретность» метафизики для философа — принципиальная позиция, поскольку он был противником умозрительного философствования и утверждал необходимость постоянной связи духовного и чувственного, ноумена и феномена. Он был сторонником монотеистического мировоззрения, в основе которого лежало конкретное отношение к миру, противоположное спиритуализму и отвлеченному идеализму. Сам он писал об этой стороне своего мировоззрения: «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в Новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала» (Флоренский П. А. Автореферат. С. 5—6). И это была не декларация, а методология его научной деятельности, воплотившаяся в его работах. К примеру, в работе «Обратная перспектива», исследуя искусствоведческую проблему, П. А. Флоренский использует новую теорему теории множеств. Богословско-искусствоведческое исследование в работе «Иконостас» он начинает с логических построений.

По мнению П. А. Флоренского, «конкретная метафизика» в основном связана с «философией культа» и менее всего — с социальными проблемами. Подводя жизненные итоги, философ писал в одном из поздних писем: «Что я делал всю жизнь? — Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый данный момент, или точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимавшему, признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Отсюда непрестанная диалектичность мышления (смена плоскостей рассмотрения), при непрерывной установке на мир как целое» (Журнал Московской патриархии. 1982. № 4. С. 19).

В философии П. А. Флоренского наиболее оригинально представлены антиномизм, софиология и культурология.

Антиномизм — центральная гносеологическая идея П. А. Флоренского. Идея антиномичности — одна из древнейших идей человечества. Она была сформулирована еще Гераклитом, но только

Кант оформил ее в методологическую концепцию. П. А. Флоренский считает себя последователем учения Канта об антиномиях разума. Но в отличие от немецкого философа, утверждавшего, что Бог, как вещь в себе, непознаваем и, следовательно, нельзя увидеть свет Фаворский божественной Истины, П. А. Флоренский стирает границы между сущностью и явлением, божественным и земным, предполагает возможность богопознания, хотя и считает его антиномичным. «Есть *два* мира, и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами того мира. В настроении — противочувствия, в волнении — противожелания, в думах — противомыслия. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия!..» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 483). Противоречиями наполнен тварный мир, но их нет в «вековечном», божественном мире.

Особенно наглядно антиномичность проявляется в гносеологии: «Тезис и антитезис *вместе* образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою. Впрочем, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. самоотрешение» (Там же. С. 147).

Эти два положения об антиномичности мира и истины легли в основание гносеологии П. А. Флоренского. Есть мир сущего, непротиворечивой божественной Истины и есть мир противоречивой человеческой истины. Задача состоит в том, чтобы их соединить, приобщить познание к Истине, к сущему.

Человек обладает умом, имеющим два состояния: «рассудка» — это нижнее, в основном чувственное состояние и «разума» — высшее состояние «полноты духа» (см.: Флоренский П. А. Разум и диалектика // Богослов. вестн. 1914. № 9), способное понять мир в его целостности. Вступая на путь познания, рассудок запутывается в антиномиях, заражается скепсисом и попадает в гносеологический тупик. Рассудок может только подвести к порогу Истины, поскольку он ограничен возможностями рациональной философии и формальной логики. Далее рассудок передает эстафету познания вере, так как только она может вывести мысль из тупика абсолютного сомнения. Рассудку нужно отказаться от антиномичной раздробленности восприятия мира и перейти на новый, более высокий уровень его восприятия, на уровень пробабелизма — вероятного, непосредственного вглядывания в мир.

Пробабелизм — это тоже не окончательный уровень познания Истины. На этом уровне мы лишь описываем необходимые свойства Истины, но не даем ответа — существует ли она. П. А. Флоренский так определяет Истину: «единая сущность о трех ипостасях», «троица единосущая и нераздельная» (Там же. С. 51). Все эти характеристики верны только при условии, что Истина существует. А чтобы убедиться в этом, требуется последний, третий уровень познания, когда знание приобретает сверхлогичное, цельное со-

стояние, «границы веры и знания сливаются» и мир представляется единым. Это путь перехода «из области понятий в сферу живого опыта» (Там же. С. 63), познания Истины религиозной и духовной практикой, верой. Таким образом, постижение всеединого осуществляется в три этапа: а) отказ от рассудка в пользу веры, б) понимание того, во что веришь, в) слияние знания и веры и образование нового разума, способного постичь Истину. Это знание и всецелое и всецелого. Оно содержится прежде всего в двухтысячелетнем опыте Церкви. Наш эмпирический опыт непреодолимо антиномичен, а мистический опыт доступен не всем. И только духовный опыт Церкви всеобъемлющ.

П. А. Флоренский, хотя и отдает приоритет в познании Истины вере, не упраздняет разум, поскольку считает, что и он участвует в богопознании. Но поскольку разум логичен и антиномичен, он познает религиозный объект односторонне и, следовательно, неверно, принимая часто относительное за абсолютное. Разум аналитичен, его сфера — наука, вера — синтетична, поскольку воспринимает божественную Истину как целое. «То, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречивым, не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии просветления, противоречий нет» (Там же. С. 505).

П. А. Флоренский в отличие от ортодоксальных богословов считает, что религиозные догматы также обладают антиномичностью. Еще в своей магистерской диссертации «О Духовной Истине» он утверждал, что если в догматическом положении нет антиномий, то оно, скорее, научное положение и ему нельзя верить. Только антиномичность открывает путь вере, которая и ведет к Истине.

Истина у Флоренского двуедина: она — антиномия, абсурд для чистого разума и в то же время она — обладающее бытием сущее, безусловная реальность, абсолютный Разум, постичь который можно интуитивно. «Истина есть «сущее всеединое»... наше *русское* слово «истина» лингвистически сближается с глаголом «есть» (истина — естина). Так что «истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности» (Там же. С. 15). Истина постигается дискурсивно и интуитивно, она «интуиция-дискурсия», т. е. и существует и постигается: «Итак, если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, выражусь математически, — актуальная бесконечность, — бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный субъект» (Там же. С. 43). Это утверждение приводит философа к выводу, что «Истина есть единая сущность о трех ипостасях» (Там же. С. 48), она — Бог.

Софиология П. А. Флоренского примыкает к философии всеединства В. С. Соловьева, к его учению о Софии, хотя является его своеобразной трактовкой.

Философ считает, что Бог абсолютно надмирен, т. е. из природы Бога нельзя сделать заключения о существовании мира: «Тварь потому и есть тварь, что она — не безусловно Необходимое существо и что, следовательно, существование твари никак не выводимо не только из *идеи* Истины, этого перводвигателя всякого разумения, но даже из *факта* существования Истины, из Бога» (Там же. С. 144).

Поскольку из Абсолютного нельзя вывести относительного, то Бог мог сотворить, а мог и не сотворить мир; т. е. тварный мир мыслится свободным. «Из природы Бога ничего нельзя заключить о существовании мира, ибо акт миротворения... должен мыслиться свободным, т. е. из Бога происходящим не с необходимостью» (Там же). Следовательно, можно утверждать принципиальную раздельность мира тварного и творца и их разделенность. Однако эта разделенность относительна, поскольку мир коренится в Боге, входит в него, связан с ним как со своим творцом при помощи одной из сторон его божественной сущности — Софии. София осуществляет живую связь Бога с миром и имеет множество определений: она «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом, поскольку предшествует тварному миру; она, и это главное, — «замысел Божий о мире», «идеальная Личность Мира»; наконец, она — «четвертый ипостасный элемент», связанный с триединым Богом. «София участвует в жизни триипостасного божества, входит в троичные недра, приобщается к божественной любви. Но, будучи *четвертым*, тварным и, значит, не единосущным лицом, она не «*образует*» божественное единство, она... лишь... допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному» (Там же. С. 349).

Двумя главными особенностями софиологии П. А. Флоренского являются: 1) утверждение, что тварный мир и София не единосущи с Богом, а «допускаются войти» в него. Правда, в конечном итоге они все же находятся в Боге; 2) утверждение, что София — «четвертое лицо» Бога, обладающее признаком тварности, т. е. она рассыпана в тварном мире и сближает этот мир с Богом (см.: Там же. С. 319—392). Таким образом философ преодолевает опасность отождествления трех ипостасей с четвертой, в которой наличествует тварное, т. е. природное. Другими словами, хотя София и «четвертое лицо» Бога, она с ним не единосущна.

Через учение о Софии П. А. Флоренский выходит на учение о Церкви: если София есть творение, то душа творения — человечество; и если София — Церковь, то душа Церкви — Церковь святых и душа этой Церкви — Богоматерь, которая обладает всеми ликами и именами, которыми именуется София. Богоматерь, Дева Мария — самые почитаемые и чудотворные иконы христиан, имеющие множество названий: «Радость всех скорбящих», «Умиление» и т. п.

В софиологии Флоренского есть еще одно понятие, связывающее, как и София, мир и Бога, — это Любовь. Всякая тварь

наделена любовью к творцу. При этом любовь понимается достаточно широко: она связывает все существующее (идея монады-личности) не только с Богом, но и между собой. В результате образуется единство в любви. Любовь активна, она не факт, но акт. А поскольку Любовь принадлежит не только тварному миру, но и божественному, она наделяет образованное ею единство в любви ипостасной природой, превращая его в совершенную Личность, или Софию. Таким образом, София имеет еще одну характеристику — она совершенное единство множества, или, по Флоренскому, «нумерическое тождество», образованное Любовью. Ею образуется и сохраняется всеединство.

Культурология П. А. Флоренского осуществляет связь духовных («ноуменальных») и материальных («феноменальных») сторон бытия. По его мнению, главная задача христианской философии — обосновать «связь мира земного и небесного». Поскольку этим не занимается спекулятивная, «вещная» философия, данную задачу должна выполнить религиозная, «духовная» философия. А она «не может существовать иначе, как философия культа» (Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Т. 17. С. 124).

Философия культа — это и есть с некоторыми оговорками вторая часть философии Флоренского — антроподицея. Еще во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации он говорил: «На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Богонисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божием в Священном Писании: о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке и т. д. и т. д. А это должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 820).

В философии культа П. А. Флоренского культ выполняет несколько функций. Во-первых, он отвечает за исход борьбы Хаоса, как энтропийного начала мира, и Логоса, упорядочивающего эту энтропию, усложняющего мир. Философ следующим образом объясняет в своей автобиографии эту сторону культурологии: «Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к попытке истолкования «идей» Платона как первообразов» (Флоренский П. А. Автобиографиче-

ская статья // Энцикл. словарь Гранат. 7-е изд. М., 1927. Т. 44, стб. 143—144). Именно культура, ориентированная на абсолютные ценности, закрепленные в культе, вступает в борьбу с Хаосом.

Во-вторых, культ является способом воспроизведения в культуре структур ее бытия от идеально-бытийных («софийных») до непосредственно-практических, связанных с человеческой деятельностью. О связи Софии с Церковью и, следовательно, с культом было сказано выше. Не менее значительной стороной является в культурологии анализ человеческой деятельности, которая, по мысли философа, может быть теоретической, практической и литургической. Определяющим началом этого деления выступает соотношение в орудиях деятельности материально-чувственного и духовно-смыслового содержания. Теоретическая и практическая деятельность производна от культа, концентрированное выражение которого — «святыня» выступает своеобразной «органопроекцией» всех сторон культуры.

Культурология русского религиозного философа утверждает органическую связь, нераздельность человека и культуры с природой. Связь эта основана на признании духовных ценностей, преобразующих жизнь человека, делающих ее духовной и соборной. Флоренский считает, что предметная объективация деятельности человека, базирующаяся на духовно-органической, идеально-телесной, софийной основе, делает ее космически ориентированной. Перед человеком, созидающим культуру по органопроекциям его софийной принадлежности, открывается перспектива его соизмеримости с Космосом, а в предельных основаниях — равноправность, равнозначимость с ним. Человек, по Флоренскому, — это микрокосм, и на него ложится большая ответственность утвердить своей деятельностью, культурой макрокосм, или божественный Лад, Строй.

В работе «Макрокосм и микрокосм», посвященной этой проблеме, П. Флоренский подчеркивает необходимость бережного отношения к природе, которая «не безразличная среда технического произвола» человека, а его «живое подобие», «скрытая культура» (Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. М., 1983. Т. 24. С. 233).

Культура развивается в своеобразной пространственно-символической сфере, названной ученым пневмосферой. Ее идею П. А. Флоренский изложил в письме к В. И. Вернадскому от 21 сентября 1929 года: «Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневмосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на

особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневмосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно» (Там же. С. 231). Понятие пневмосферы определяет своеобразное пространственное видение способов и форм существования культуры.

В-третьих, культ определяет эстетическое видение мира. Поскольку культура для Флоренского — это деятельность человека по организации пространства, связанная с культовой практикой, то естественно, что искусство родственно ей и религиозно ориентировано. Красота в софиологии мысленно связана с идеальной сущностью Софии, а через нее — с божественной Красотой, разлитой во всем мире. Чтобы приобщиться к этой Красоте, человек должен вступить на путь богослужения, «жить в Боге». Красота как божественная реальность призвана спасать мир, а искусство должно напоминать об этом: «В данном случае речь идет не о субъективной напоминальности искусства, а о платоновском «*припоминании*», — как явлении самой идеи в чувственном: искусство выводит из субъективной замкнутости, разрывает пределы мира условного и, начинаясь от образов и через посредство образов, возводит к первообразам» (Флоренский П. А. Моленные иконы преподобного Сергия Радонежского // Журнал Московской патриархии. 1969. № 9. С. 80).

Искусство может по-разному отражать мир, быть подлинным и мнимым, символичным и реалистичным. П. А. Флоренский для различения видов искусства вводит понятия «личина», «лицо» и «лик». По «личине», или «маске», мы не можем судить о лице, так как она скрывает его. Таким же мнимым, искажающим действительность является реализм, который показывает лишь поверхностное состояние мира «вместо того, чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас» (Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Т. 9. С. 93).

Более углубленным отражением реальности является «лицо», оно «не лишено реальности и объективности, но граница субъективного и объективного не дана нашему сознанию отчетливо» (Там же. С. 92). Искусство в этом смысле признает «иное», божественное (как это имеет место, например, в картинах на религиозные сюжеты), но раскрывает это божественное не до конца, поверхностно.

Понятие «лик» уже лишено субъективности, лик «возвещает тайны мира невидимого без слов, самим своим видом» (Там же), в нем раскрывается «духовная сущность». Искусство в этом смысле является культовым, оно включает в себя церковную архитектуру, иконопись, богослужебную музыку и в своем пределе — богослужение как «храмовое действо», в котором «все подчинено единой

цели, верховному эффекту катарсиса» (Флоренский П. А. Иконостас: Избр. тр. по искусству. СПб., 1993. С. 300).

С особой тщательностью в философии культа Флоренский исследует иконопись как «вершину искусства», как «конкретную метафизику бытия», поскольку считает, что «икона — наглядная онтология» (Там же. С. 134), как и строение христианского храма, в котором, по его мнению, заключена пространственная структура Всеединства.

Антиномизм, софиология и культурология — важнейшие, но не единственные ключевые, всепроникающие философские проблемы «конкретной метафизики» П. А. Флоренского. Его энциклопедическая образованность, глубокие знания в области точных наук, истории философии, искусства, богословия дали возможность по-новому представить многие пласты философского знания, осмыслить его при помощи нетрадиционных для философии приемов аритмологии, символизма, культурологии, семантики. Нам еще предстоит адекватно представить и воссоздать все стороны философии П. А. Флоренского.

Глава 16

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Материалистическая линия развития русской философии конца XIX — начала XX века связана с распространением в России марксизма, выдающимся представителем которого был Г. В. Плеханов.

Георгий Валентинович Плеханов родился 29 ноября 1856 года в семье мелкопоместного дворянина в с. Гудаловке Липецкого уезда Тамбовской губернии. Окончив Воронежскую гимназию, он поступил в Константиновское артиллерийское училище. Но проучился в училище Плеханов лишь несколько месяцев. С сентября 1874 года он студент Петербургского горного института. Причиной отказа Плеханова от военной карьеры явился рост революционного движения в стране. Молодой человек стремился принести реальную пользу русскому народу. Эта же причина заставила его спустя два года оставить учебу в горном институте и полностью посвятить себя революционной деятельности. Он был одним из редакторов нелегального журнала «Земля и Воля», вел пропаганду среди рабочих, учащихся, крестьян. Дважды (в 1877 и 1878 годах) его арестовывали.

После раскола «Земли и Воли» на съезде в Воронеже в августе 1879 года Плеханов и его соратники П. Аксельрод, О. Аптекман, Л. Дейч, В. Засулич создают новую народническую организацию «Черный передел», выпускают журнал с тем же названием.

В 1880 году Г. В. Плеханов эмигрировал за границу. Вернулся он в Россию лишь спустя 37 лет. В Женеве, а затем в Париже Георгий Валентинович основную часть своего времени посвящает теоретическим занятиям, много читает, в основном работы К. Маркса и Ф. Энгельса, труды по истории, социологии, экономике. В 1883 году Г. В. Плеханов и его соратники создают первую марксистскую организацию — группу «Освобождение труда», поставившую своей задачей пропаганду марксизма и разработку «важнейших вопросов русской общественной жизни с точки зрения научного социализма и интересов трудящегося населения России» (Литературное наследство Г. В. Плеханова. М., 1940. Сб. 8. С. 29).

Г. В. Плеханов становится видным пропагандистом марксистской философии. Широкую известность в России и за границей приобретают его философские работы: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «К вопросу о роли личности в истории» (1898).

В 1889 году произошла встреча Плеханова с Энгельсом, их дружеская переписка продолжалась до смерти Ф. Энгельса. Георгий Валентинович принимает активное участие в работе II Интер-

национала, в его конгрессах, по праву считаясь одним из его видных теоретиков. В 1900 году на 5 конгрессе II Интернационала он был избран в Международное социалистическое бюро.

К этому времени намечаются серьезные расхождения между Плехановым и Лениным по ряду принципиальных вопросов революционной борьбы: об отношении к либералам, к крестьянству, о характере диктатуры пролетариата.

Однако на историческом II съезде РСДРП, на котором была создана марксистская партия в России, Плеханов и Ленин выступили единым фронтом, по всем принципиальным вопросам Георгий Валентинович поддержал выступления большевиков.

После съезда расхождения Плеханова с Лениным и его соратниками по программным вопросам тактики большевиков усиливаются; он переходит в лагерь меньшевиков.

После возвращения Г. В. Плеханова на родину 31 марта 1917 года резче обозначился его разрыв с теорией и практикой большевизма. Русский мыслитель оказался в полной изоляции. У Плеханова обострился туберкулез, которым он болел уже длительное время. Врачи царскосельской больницы, а затем и санатория в Питке Ярви (Финляндия) пытались спасти его жизнь, но безуспешно. 30 мая 1918 года Г. В. Плеханов скончался.

Заслуга Плеханова-мыслителя заключается в пропаганде марксизма и развитии марксистской философии. Основные работы Плеханова конца XIX века («Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия», «Очерки по истории материализма», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «О материалистическом понимании истории», «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», «Н. Г. Чернышевский») написаны с диалектико-материалистических позиций. В основе философского материализма Плеханова лежит основательный историко-философский анализ. Исследование философской мысли прошлого, по Плеханову, — это, с одной стороны, анализ теоретической, содержательной стороны ее развития, с другой — анализ форм и способов ее социального бытия. С этих позиций он и подходит к выяснению теоретических и социальных источников философии марксизма.

Возникновение марксистской философии, по мнению Плеханова, означает революционный переворот в философии. Суть этого переворота, указывает русский мыслитель, состоит в утверждении принципа «общественное бытие определяет общественное сознание». В его изложении этот принцип выглядит следующим образом: «На каждой данной стадии развитию производительных сил соответствуют известные отношения людей в общественном процессе производства. Характер этих отношений определяет всю социальную структуру, которая со своей стороны определяет способ восприятия, чувствования, мышления и действия людей, словом, их природу» (Там же. Т. 5. С. 5).

История для Плеханова — это материальный процесс, вовлекающий в свою орбиту все многообразие жизни людей. Первич-

ность материальных процессов по отношению ко всем феноменам духовной жизни для Плеханова была исходной посылкой в его философии истории. Вместе с тем он придает чрезвычайно большое значение духовной сфере — культуре, идеологии, считая, что они находятся в сложной многоступенчатой зависимости от материальной стороны. В представлениях Г. В. Плеханова о многофакторности развития истории большую роль играют не только экономические отношения, но и классовая борьба как источник движения истории. Через эту борьбу проявляются экономические интересы, которые, в свою очередь, определяют идеологию различных классов, их мораль, искусство, религию. В философии истории Г. В. Плеханова содержится немало интересных и оригинальных выводов о формах общественного сознания. Особое внимание он обращает на общественную психологию. Отстаивая марксистские позиции в этом вопросе, он пишет: «Материалисты вовсе не отрицают значения психики. По их мнению, «психика» — не только могущественный, но и безусловно необходимый фактор цивилизации, т. к. без «психики» цивилизация была бы совершенно невозможна» (Там же. Т. 4. С. 240).

В другом месте Г. В. Плеханов указывает, что без анализа общественной психологии невозможно представить адекватную картину развития общественной мысли. «Нет ни одного исторического факта, который своим происхождением не был бы обязан общественной экономии, — замечает он, — но не менее верно и то, что нет ни одного исторического факта, которому не предшествовало бы, которого не сопровождало бы и за которым не следовало бы известное состояние сознания. Отсюда — огромная важность общественной психологии. Если с нею необходимо считаться уже в истории права и политических убеждений, то без нее нельзя сделать и шагу в истории литературы, искусства, философии и прочее» (Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. М., 1956. Т. 2. С. 247—248).

Для Г. В. Плеханова-философа принципиально важной была проблема личности в истории, не нашедшая в трудах основателей марксизма подробной разработки. В его работах проводится мысль о народных массах как созидателях истории общества. По Плеханову, история делалась людьми бессознательно до тех пор, пока массы не увидели основных двигательных сил исторического прогресса. «Раз открыты эти силы, раз изучены законы их действий — люди будут в состоянии взять их в собственные руки» (Там же. Т. 1. С. 445). Роль личности и ее значение определяются уровнем развития общественной организации. Но личность относительно свободна от экономических и политических процессов. Активность личности соотносится с осознанием ею того места, которое она занимает в ряду происходящих событий. Чем важнее ей представляется ее роль, тем решительнее она действует. Таким образом, считает русский философ, личность является выражением всего потенциала общественной жизни и творцом истории. «И

не для одних только начинателей, не для «великих» людей открыто широкое поле действия. Оно открыто для всех, имеющих очи, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, и сердце, чтобы любить своих близких» (Там же. Т. 2. С. 334).

Г. В. Плеханов считал диалектический метод важнейшим завоеванием современного материализма. «Диалектический метод — это самая характерная черта современного материализма; в этом его существенное отличие от старого метафизического материализма XVIII века» (Там же. С. 140). Одновременно он неоднократно указывал на противоположность гегелевской и марксистской диалектики. «Эта та же диалектика, какую мы знаем от Гегеля, — писал он, — и все-таки это не то же самое. В философии Маркса она превратилась в полную противоположность того, чем она была у Гегеля. Для Гегеля диалектика социальной жизни, как и всякая диалектика конечного вообще, в последнем счете имеет мистическую причину, природу бесконечного, абсолютного духа. У Маркса она зависит от совершенно реальных причин: от развития средств производства, которыми располагает общество» (Там же. С. 162). В другом месте русский мыслитель замечает: «Материализм ставит диалектику «на ноги» и тем самым снимает то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля, но тем самым обнаруживает революционный характер диалектики» (Там же. Т. 3. С. 84).

Отстаивая диалектико-материалистические позиции марксистской философии, Плеханов повел решительное наступление на субъективный идеализм неокантианцев и махистов как по вопросам материи и ее атрибутов, так и по проблемам теории познания. Вместе с тем в статье «Еще раз материализм» (1899), содержащей систематическое изложение диалектического материализма, русский мыслитель наряду с верными утверждениями выдвигает положение о том, что наши ощущения — не копии объективных вещей и явлений, а иероглифы, т. е. их символы. «...Формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам кажутся, т. е. какими они являются нам, будучи «переведены» в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы» (Там же. С. 447). Позже он определил такое свое понимание теории отражения как терминологическую ошибку.

В истории материализма, марксистской философии Г. В. Плеханов занимает особое почетное место. «Его личные заслуги, — писал В. И. Ленин, — громадны в прошлом. За 20 лет, 1883—1903, он дал массу превосходных сочинений, особенно против оппортунистов, махистов, народников» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 222).

Оригинальным мыслителем-марксистом был А. А. Богданов, предложивший на основе достижений мировой философской мысли свой вариант развития философии марксизма, за что он был подвергнут критике со стороны Г. В. Плеханова и В. И. Ленина.

Александр Александрович Богданов (настоящая фамилия Малиновский) родился 22 августа 1873 года в г. Соколка Гродненской губернии в семье народного учителя.

Закончив гимназию с золотой медалью, А. А. Богданов поступил на естественный факультет Московского университета. В студенческие годы начинается его революционная деятельность. В декабре 1894 года он был арестован как член Союзного совета землячеств и выслан в Тулу.

Осенью 1895 года А. А. Богданов поступает на медицинский факультет Харьковского университета. Живет он в это время в Туле, а в Харьков ездит для сдачи экзаменов и прохождения медицинской практики. В 1898 году, стремясь дать ответ на вопросы рабочих, касающиеся мировоззренческих проблем, А. Богданов пишет свою первую философскую книгу «Основные элементы исторического взгляда на природу». После окончания университета его вновь арестовывают и высылают вначале в Калугу, а затем в Вологду.

Осенью 1903 года А. Богданов примыкает к большевикам, эмигрирует в Швейцарию, где входит в первый большевистский центр — Бюро комитета большинства. С этого момента он становится профессиональным революционером, участвует в съездах партии, избирается в ее ЦК.

Если по вопросам партийной работы у А. А. Богданова и В. И. Ленина разногласий не было, то в решении философских проблем они резко расходились. Для того чтобы эта философская конфронтация не повлияла на единство партийных действий, между ними был заключен договор не касаться вопросов философии на страницах партийной печати. Вот как от этом вспоминает В. Д. Бонч-Бруевич: «Когда вопрос об А. А. Богданове впервые обсуждался в нашей женевской большевистской группе, стоявшей в центре всего тогдашнего нашего движения за границей, было решено по предложению Владимира Ильича ни его, ни Богданова, ни других более или менее с ним солидарных в философских вопросах товарищей отнюдь не отталкивать, так как во всех остальных вопросах в то время они шли совершенно в ногу с большевистской фракцией социал-демократической партии, но философских споров с ним не затевать... По философским вопросам мы условились, что он никаких споров поднимать не будет, а равно и выступать на собраниях с изложением своей философской системы или участвовать в устной или в печатной полемике по этим вопросам, тем более в партийной прессе, и что для этих философских вопросов страницы нашей партийной печати будут совершенно закрыты. А. А. Богданов вполне принял эту нашу точку зрения и выполнил в то время все взятые на себя обязательства пунктуально и честно, никогда не поднимая разговоров об эмпириокритицизме даже в частных беседах между нами» (Бонч-Бруевич В. Д. Женевские воспоминания // Под знаменем марксизма. 1929. № 1. С. 37).

Однако А. Богданов продолжает интенсивно работать над философскими проблемами, одну за другой публикует свои книги, в том числе «Эмпириомонизм» (1904—1906), «Из психологии об-

щества» (1905), 1-й том «Курса политической экономики» (1910), написанный совместно с И. И. Скворцовым-Степановым.

В 1908 году Богданов пишет утопический роман «Красная звезда», который получает высокую оценку, в том числе и в партийной печати. Роман содержал много интересных и впоследствии нашедших подтверждение догадок о синтетических материалах, об использовании атомной энергии в мирных и военных целях, о роли вычислительных машин, автоматизации и т. д. В 1913 году выходит второй роман А. А. Богданова — «Инженер Мэнни». В этот же период Богданов создает «всеобщую организационную науку» — тектологию.

Когда началась первая мировая война, А. А. Богданова мобилизовали в качестве полкового врача.

С весны 1917 года Богданов занимается культурно-просветительской работой. В 1918—1921 годах он читает лекции по политической экономии в Московском университете. А. Богданов был одним из основателей и членом президиума Социалистической, а затем Коммунистической академии. Как известный политэконом, он участвовал в экономических дискуссиях 20-х годов, пропагандировал научную организацию труда.

А. А. Богданов был видным идеологом Пролеткульта, а с 1918 по 1920 год — членом его ЦК. Работы Богданова, собранные в книге «О пролетарской культуре» (М.; Л., 1924), показывают, что в его взглядах на пролетарскую культуру было много верного. Он ратовал за демократизацию науки, за привлечение трудящихся к искусству, за открытие учебных заведений и создание книг для рабочих. В отличие от своих товарищей по Пролеткульту он не выступал против классического культурного наследия человечества, призывал изучать и использовать его в новой, пролетарской культуре.

Осенью 1921 года А. А. Богданов отходит от Пролеткульта и всецело посвящает себя научной работе, организует в 1926 году Институт переливания крови, носящий в настоящее время его имя. Он исследует механизм переливания крови, влияние переливания крови на функционирование организма. Теоретическое обоснование механизма действия обменных переливаний крови Богданов излагает в труде «Борьба за жизнеспособность».

Будучи ученым-новатором, он пытается доказать правоту выдвигаемых им положений опытами на себе, делает себе 10 обменных переливаний крови. Одиннадцатое переливание, когда он пытался спасти жизнь человека, закончилось трагически. 7 апреля 1928 года ученый скончался.

Можно выделить несколько этапов философского развития А. А. Богданова. На четыре из них, приходящихся на «девять лет с 1899 по 1908 год», указал В. И. Ленин в четвертой главе «Материализма и эмпириокритицизма».

Первый, начальный этап, нашел свое отражение в двух его книгах — «Основные элементы исторического взгляда на приро-

ду» (1899) и «Познание с исторической точки зрения» (1901). Как пишет В. И. Ленин, «он был сначала «естественноисторическим» (т. е. наполовину бессознательным и стихийно-верным духу естествознания) материалистом» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 243). Первую из названных книг Ленин прочитал в сибирской ссылке и назвал ее «энергетической», верно подметив, что Богданов в рамках естественнонаучного материализма ищет объяснения динамизма исторического развития природы и общества и находит его во всеобъемлющей, всепроникающей энергии. Она как онтологическое начало осуществляет и развитие мира, и равновесие в нем, как методологический принцип — через процесс аккумуляции, трансформации рассеяния энергии дает представление о всех явлениях в мире природы и общества.

Второй этап был связан с абсолютизацией энергетизма. В результате получилась, как пишет Ленин, «модная в конце 90-х годов прошлого века «энергетика» Оствальда, т. е. путанный агностицизм, спотыкающийся кое-где в идеализм» (Там же. С. 243). Действительно, энергия у Богданова вырастает до принципа всеобщей активности. Он «поверил крупному химику и мелкому философу Оствальду, будто можно мыслить движение без материи» (Там же. С. 284).

Третий этап являлся определяющим, поскольку в этот период Богданов изменил свое представление об энергии и, используя понятие «опыт», построил свою философскую систему, названную им эмпириомонизмом. Он, как отмечал Ленин, от Оствальда «перешел к Маху, т. е. перенял основные посылки субъективного идеализма, непоследовательного и сбивчивого, как вся философия Маха» (Там же. С. 243). Главной работой, которая отразила содержание философских взглядов Богданова этого периода, явился «Эмпириомонизм» (три книги, 1905—1907), а главной категорией, разрабатываемой в этих книгах, был опыт.

Богданов считает, что философия марксизма требует дальнейшей разработки, преобразования на основе тезисов Маркса о Фейербахе. Она должна стать «философией действия», призванной не только объяснять мир, но и изменять его. В одной из своих статей 1904 года Богданов пишет: «За последние полвека на сцену выступили две новые философские школы, связанные с именами К. Маркса и Э. Маха. Философы-«специалисты», с высоты своих сверхгималайских абстракций, просто не замечают этих школ, но здесь внизу они растут и крепнут и завоевывают все больше влияния на умы земных людей, особенно первая...

Я имею честь принадлежать к первой из этих философских школ, но, работая в ее направлении, стремлюсь, подобно некоторым моим товарищам, гармонически ввести в идейное содержание этой школы все, что есть жизнеспособного в идеях другой школы» (Богданов А. Замечания автора статьи «Философский кошмар» // Володин А. И. Бой абсолютно неизбежен. 2-е изд. М., 1985. С. 34).

А. А. Богданов, являясь приверженцем марксистской философии, понимал, что ее развитие требует обновления через обобщение достижений естественных наук, чего, кстати, не замечал его оппонент и критик Г. В. Плеханов. Поэтому-то Богданов и обратился к позитивизму, абсолютизирующему естественнонаучную сторону философского знания. В специальной статье «Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха?», которую он поместил в качестве предисловия к книге Э. Маха «Анализ ощущений и отношений физического к психологическому» (М., 1907), а в 1908 году, в семидесятилетний юбилей Маха, опубликовал в «Neue Zeit» (№ 20) под названием «Эрнст Мах и революция», А. А. Богданов объясняет причину необходимости обращения к махизму. Он пишет: «Роль философии заключается, вообще говоря, не в том, чтобы давать непосредственные директивы для жизни и борьбы, а в том, чтобы вырабатывать деятеля жизни и борьбы — человека — в существо, могучее своей внутренней цельностью и определенностью, широтой и ясностью взгляда, неуклонностью своей логики... И в этом смысле строгая и стройная, богатая научным содержанием философия естествознания имеет громадное значение. ...У Маха, разрабатывающего «философию естествознания», многому можно научиться. А в наше бурное время, в нашей залитой кровью стране особенно дорого то, чему он учит всего больше: спокойная неуклонность мысли, строгий объективизм метода, беспощадный анализ всего принятого на веру, беспощадное истребление всех идолов мысли» (Богданов А. Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? // Мах Э. Анализ ощущений и отношений физического к психическому. С. VI—VII).

Марксистская философия привлекала А. А. Богданова практически-действенным отношением к миру. Во введении к третьей книге «Эмпириомонизма» он ставит перед собой задачу «марксистски обосновать философию», применяя понятие «практика» и по отношению к обществу, и по отношению к природе. Практика для него не только критерий истины, но и методологическое основание для объяснения бытия через социальную жизнь. Другими словами, объективное в жизнедеятельности людей (практику, труд, производство) он отождествлял с объективным в природе и даже шире — в общефилософском смысле — с бытием вообще. В результате природа, материя превращалась в социальную категорию. Такое отождествление стало возможным благодаря применению некоторых положений махизма, чего философ и не скрывает: «От эмпириокритицизма мне было что взять для своего мировоззрения. Его критика была самой удобной точкой для дальнейшей работы» (Богданов А. Эмпириомонизм. СПб., 1906. Кн. 3. С. XX). Как и махисты, Богданов отказался от противопоставления психического и физического бытия: «Элементы психического опыта тожественны с элементами всякого опыта вообще» (Там же. Кн. 1. С. 90). Психическое и физическое бытие организовано энергией в опыт и проявляет себя через «элементы

опыта». В мире психического осуществляется индивидуальная организация опыта, в мире физического — социальная. Другими словами, содержание и форма физического и психического мира не различаются, поскольку элементы опыта имеют общую организацию — практику. В результате образуется монизм опыта (эмпириомонизм), утверждающий тождество природы и общества, общественного сознания.

Четвертый этап философской эволюции Богданова характеризуется попыткой «убрать некоторые противоречия махизма, создать подобие объективного идеализма» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 243), что, по мысли Ленина, связано с так называемой подстановкой. Ее задача — снять «удвоение мира», обеспечить мировоззренческий монизм.

Сами по себе элементы опыта нейтральны. В зависимости от типа опыта они могут быть либо психическими, либо физическими проявлениями единого человеческого опыта. Психическое — это индивидуальный опыт, а физическое — опыт коллективный, социально организованный. Различие между данными элементами Богданов «устраняет» сведением одного опыта к другому через «всеобщую подстановку». Суть ее состоит в том, что психическое, выступая основой, «непосредственными комплексами ощущений», «подставляется» под физическое, которое есть не что иное, как результат организации восприятий. Противоположность материального и идеального таким образом якобы исчезает. Богданов пишет: «„Психическое" исчезает в объединяющих формах, созданных познанием для „физического", но и „физическое" перестает быть „физическим", как только у него нет его постоянной антитезы — „психического". Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания. Это — эмпириомонизм» (Богданов А. Эмпириомонизм. 3-е изд. М., 1908. С. 52).

Принцип подстановки Богданов применяет для утверждения тождества общественного бытия и общественного сознания: «Воспринимая действия и высказывания других людей, каждый человек ассоциативно связан с ними, «подставляет» под их чувства, мысли, желания, восприятия, вполне подобные тем, какие сам переживает в связи с однородными действиями и высказываниями. Эта «подстановка» жизненно необходима для людей и лежит в основе их практики» (Богданов А. Страна идолов и философия марксизма // Очерки по философии марксизма. М., 1910. С. 223).

Критикуя идеалистическую сущность «всеобщей подстановки», где «ничьи ощущения» «подставлены» под мир физический и, следовательно, творят его, В. И. Ленин замечает: «„Социально-организованный опыт", „коллективный трудовой процесс", все это — слова марксистские, но все это — только слова, прячущие идеалистическую философию» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 351).

А. Богданов отказывается от материализма, для которого такие понятия, как материя, дух, абсолютная истина — это не что иное,

как «идолы и фетиши познания», поскольку они существуют независимо от опыта. Он считает, что объективный мир может быть лишь комплексом наших ощущений, порожденных опытом, «трудовыми отношениями людей», а материя — объектом труда, сопротивляющимся человеческой активности.

Богданов понимает, что подобное определение материи ведет его к солипсизму. Он пытается определить материю не через индивидуальный опыт, как нечто сопротивляющееся активности человека, а через опыт человечества. Однако субъективно-идеалистическая сущность его построений от этого не меняется.

«Думать, что философский идеализм исчезает от замены сознания индивида сознанием человечества или опыта одного лица опытом социально-органи-зованным, это все равно, — пишет В. И. Ленин, — что думать, будто исчезает капитализм от замены одного капиталиста акционерной компанией» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 242).

Анализируя философию Богданова, сложно говорить о гносеологии как таковой. В первых своих работах он утверждал, что познание безотносительно к объективному миру и представляет собой лишь «момент пластики и координации форм общественного труда» (Богданов А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С. 159), а позже вообще отрицал гносеологию.

В частности, он писал: «Так называемую гносеологию, или философскую теорию познания, которая стремится исследовать условия и способы познания не как жизненного и организованного процесса в ряду других, а отвлеченно, как процесса, по существу, отличающегося от практики, тектология, конечно, отбрасывает, признавая это бесплодной схоластикой» (Богданов А. Тектология: всеобщая организационная наука. М., 1989. Кн. 1. С. 140).

После критики эмпириомонизма Г. В. Плехановым и В. И. Лениным А. А. Богданов более целенаправленно приступил к разработке тектологии — «всеобщей организационной науки». В 1913 году выходит первая часть книги «Тектология», в 1917 — вторая, в 1921 — «Очерки всеобщей организационной науки», а в 1922 в Берлине все три части публикуются в одной книге. Современные исследователи утверждают, что тектология как идея организации в самом широком смысле пронизывает все теоретическое наследие А. А. Богданова, она явилась как бы пятым этапом его философского творчества, вышла за рамки обозначенных Лениным границ и увенчала философское наследие русского мыслителя.

Идея организационной науки появилась у Богданова еще в период его эмпириомонистических построений, увлечения энергетизмом. Опираясь на данные естественных наук, он утверждал идеи взаимодействия и борьбы систем, их подвижного равновесия со средой.

Эти идеи позже вошли в организационную науку. В «Эмпириомонизме» он высказывал неудовлетворенность диалектикой, которая якобы не отвечала уровню нового системно-структур-

ного подхода. Сложным было его решение вопроса о соотношении философии и тектологии. Богданов размышлял следующим образом. Эмпириомонизм не является в полном смысле философией, поскольку исследует организованный опыт. Философия в конечном итоге должна быть заменена наукой об организации элементов. Н. И. Бухарин, прочитав «Тектологию», обменялся с В. И. Лениным записками. Дело в том, что Ленин не имел возможности ознакомиться с последними работами Богданова, и поэтому во втором издании «Материализма и эмпириокритицизма» (1920) анализ этих работ был произведен В. И. Невским во вводной статье «Диалектический материализм и философия мертвой реакции». Н. И. Бухарин, прочитав эту статью, прислал В. И. Ленину записку, в которой говорилось, что Невский не понял «Тектологии» Богданова: «Раньше Богданов стоял на точке зрения признания философии. Теперь он философию уничтожает... «Тектология» есть, по Богданову, замена философии. Она исключает «гно(у!)сеологию». Ход рассуждения таков: I. Все можно рассматривать как системы, т. е. элементы в определенном типе связи. 2. Если это так, то можно вывести некоторые общие законы. 3. Тогда философия становится излишней и заменяется всеобщей организационной наукой. Эта постановка вопроса лежит в иной плоскости, чем эмпириомонистическая. С ней можно спорить, но ее нужно хотя бы понять. А этого minimum'а у Невского нет» (Ленинский сб. Т. 12. С. 384). Ответ Ленина на эту записку был таков: «Богданов Вас обманул, переменив и постаравшись передвинуть старый спор. А Вы поддаетесь!» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 51. С. 292).

Многие годы над тектологией и ее отношением к философии тяготело это замечание Ленина, напрямую связывающее тектологию с эмпириомонизмом. Богданов же считал философию умозрительной наукой, так как ее положения и выводы нельзя проверить точными методами, и утверждал, что в тектологии этих недостатков нет: это точная, практически ориентированная наука, использующая эксперимент. Философия и диалектика исчерпали свое методологическое значение. Настала очередь организационной науки, которая, опираясь на философию и диалектику, оперирует другими понятиями. Ее важнейшими принципами являются: принцип обратной связи между системой и средой (биорегулятор — двойная взаимная регулирующая связь), принцип эмерджентности, т. е. нередуцируемости качеств системы к сумме свойств, составляющих эти системы элементов, принцип саморазвития систем, или гомеостаза, и др. Эти идеи и принципы, без сомнения, интересны философии и являются в настоящее время точками роста философского знания.

Термин «тектология» Богданов заимствовал у Э. Геккеля, который рассматривал тектологию как науку об организации живых существ. У русского философа тектология — это всеобъемлющая систематическая наука о законах структурной организации и дезорганизации любых систем, охватывающих все области человече-

ского знания. Она представляет мир как организационное целое во всем его объеме — от явлений микромира до идеологии. При этом она использует материалы других, частных наук, а также практики, но «со стороны метода, то есть интересуется повсюду способом организации этого материала» (Богданов А. Тектология... Кн. 1. С. 127). Тектология А. Богданова предвосхитила идеи кибернетики и теории систем, создала новое направление в медицине, поставила вопросы, ответы на которые лежат на пересечении магистральных направлений развития естествознания и философии. «Тектология выступает как ориентация на решение конкретных задач, на преодоление эмпиризма и схоластики в науке. В этом смысле она есть метатеория, определенный тип междисциплинарной методологии, однако не философской, а общенаучной методологии» (Пушкин В. Г. «Тектология» А. А. Богданова // Филос. науки. 1991. № 1. С. 83).

Современный исследователь, оценивая значение философских трудов А. А. Богданова, пишет: «Плоды его исканий не утратили своей актуальности и поэтому заслуживают того, чтобы их включить в современный научный и учебный процесс. Его социальная теория — своеобразный, оригинальный угол зрения на человека, общество, историю. Она не противоречит классическому марксизму, а существенным образом его дополняет и обогащает. Судьба Богданова — удивительный пример подлинного, бескомпромиссного творческого поиска, не отступающего ни перед авторитетами, ни в угоду политической конъюнктуре» (Панов М. И. Философские воззрения А. А. Богданова: каковы они? // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1989. Вып. 2. С. 24—25).

По-другому на философию смотрел виднейший русский теоретик и идеолог марксизма В. И. Ленин, считавший ее орудием политической борьбы.

Владимир Ильич Ульянов (Ленин) родился 22 апреля 1870 года в г. Симбирске в семье инспектора народных училищ. В девять лет он поступил в Симбирскую гимназию, которую в 1887 году закончил с золотой медалью и был принят на юридический факультет Казанского университета. Но в октябре 1887 года за участие в студенческих беспорядках Ленина арестовывают и высылают под надзор полиции в деревню Кокушкино. Здесь он много читает, занимается самообразованием. Эти занятия продолжились и в Казани, куда осенью 1888 года Ленину было разрешено вернуться. В Казани он вступает в марксистский кружок Н. Е. Федосеева, интенсивно изучает марксистскую литературу, основные произведения Маркса, Энгельса, Плеханова.

В 1890 году Ленин успешно экстерном сдает экзамены в Петербургском университете и получает диплом юриста. Он возвращается в Самару, где Ульяновы жили с осени 1889 года, и некоторое время занимается юридической практикой. Здесь же, в Самаре, он создает марксистский кружок.

В августе 1893 года после переезда В. И. Ленина в Петербург начинается новый этап его революционной деятельности. Он выступает в рабочих кружках с рефератами по актуальным проблемам марксизма и внутриполитического развития России, выпускает книгу «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?». Центральные идеи этой работы — идею гегемонии пролетариата, учение о его союзниках в революционной борьбе, идею создания революционной пролетарской партии — русские марксисты в начале века стали претворять в жизнь.

В 1895 году В. И. Ленин выезжает за границу для установления контактов с группой «Освобождение труда», знакомится с Г. В. Плехановым, П. Лафаргом, В. Либкнехтом. По возвращении на родину он создает «Союз борьбы за освобождение рабочего класса».

9 декабря 1895 года Ленина арестовывают и после четырнадцати месяцев предварительного заключения высылают на три года в с. Шушенское. В ссылке он много работает, изучает произведения Гольбаха, Гельвеция, Канта, Гегеля. Свыше 30 работ написал В. И. Ленин за этот период.

С июля 1900 года по ноябрь 1905 года Ленин находился в эмиграции. В работах этого периода («С чего начать?», «Что делать?», «Шаг вперед, два шага назад» и др.) он разрабатывает учение о пролетарской партии. Вокруг созданной Лениным общерусской марксистской газеты «Искра» собираются силы русского революционного движения, оформившиеся на 2-м съезде РСДРП в августе 1903 года в пролетарскую партию — партию большевиков.

В 1905—1907 годах В. И. Ленин живет в России, он руководит партией в труднейший период первой русской революции и в годы политической реакции, наступившей после ее поражения.

В 1908 году Ленин заканчивает свой главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм», в котором с позиций марксизма критикует основные течения буржуазной философии. К этому же периоду относятся статьи В. И. Ленина «Об отношении рабочей партии к религии» и «Классы и партии в их отношении к религии и церкви», разъясняющие политику рабочей партии по отношению к религии.

Получив известие о победе Февральской буржуазно-демократической революции, В. И. Ленин 16 апреля 1917 года возвращается в Россию. На другой день в докладе «О задачах пролетариата в данной революции» он обосновывает конкретные задачи партии и пролетариата в социалистической революции. Тезисы доклада («Апрельские тезисы») были опубликованы в «Правде» и явились программным документом партии в ее борьбе за власть Советов.

В. И. Ленин был признанным вождем социалистической революции, ее теоретиком, он руководил деятельностью ЦК партии большевиков, редактировал «Правду», участвовал в собраниях, митингах, съездах и конференциях. Самая известная книга этого периода — «Государство и революция», в которой он обосновал

учение о диктатуре пролетариата, о путях построения бесклассового общества.

В работах послеоктябрьского периода он разрабатывает вопросы экономического и государственного строительства, национальных отношений. К 1923 году состояние здоровья В. И. Ленина резко ухудшается. Будучи больным, в январе—феврале 1923 года он пишет последние свои статьи «О кооперации», «Как реорганизовать Рабкрин», «О нашей революции», «Лучше меньше да лучше». 21 января 1924 года В. И. Ленин скончался.

В. И. Ленин был марксистом, т. е. знатоком теории Маркса, продолжателем его дела. В теоретических построениях обоих мыслителей было много общего: диалектико-материалистическое видение мира, признание исторической гибели капитализма, обоснование революционно-преобразующей роли пролетариата как могильщика капитализма и др. Но подходы к обоснованию этих идей у Маркса и Ленина были различными. Если К. Маркс к этим идеям пришел от немецкой классической философии, английской политэкономии и утопического социализма, то В. И. Ленин опирался в основном на политические работы К. Маркса и Ф. Энгельса. Кроме того, Маркс, по преимуществу, был теоретиком, а для Ленина теория была руководством к действию, он был, по преимуществу, практиком революционного движения.

Создание революционной организации рабочих, политическая борьба с меньшевиками и другими противниками большевизма, первая русская революция — все это выносило на первый план отнюдь не философские проблемы. «Философией заниматься в горячке революции приходилось мало», — признается Ленин в письме к М. Горькому от 25 февраля 1908 года, однако тут же уточняет: «Но следил я всегда за нашими партийными прениями по философии внимательно, начиная с борьбы Плеханова против Михайловского и К° в конце 80-х и до 1895 года, затем борьба его же с кантианцами в 1898 и следующие годы (тут я уже не только следил, но частью и участвовал, как член редакции «Зари» с 1906 г.), наконец, борьба его же с эмпириокритиками и К°» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 47. С. 141). Эта самооценка весьма характерна и важна. Ленин подчеркивает, что философские прения его интересовали в сугубо партийном, т. е. политическом плане. Указанный акцент, главный во всей ленинской интерпретации марксизма, определял его понимание философии марксизма да и философии вообще.

Ленину не удалось познакомиться в полном объеме с философскими произведениями Маркса. Он, в сущности, смотрел на Маркса-философа сквозь призму «Анти-Дюринга», книги, которую еще в молодости он оценил как «удивительно содержательную и поучительную» и считал «настольной книгой всякого сознательного рабочего». Онтологизация диалектики, которая поглощала теорию познания и диалектическую логику, — это продолжение линии Энгельса. Положение человека в мире, субъ-

ективно-объективные отношения — главное в философии Маркса — остались для Ленина в тени «общих законов», их трактовка носила явно натуралистический оттенок и в то же время ощущалось влияние гегелевского теологизма.

Интерес Ленина к философии был предопределен той огромной ролью, которую она играла в теории марксизма. Основные идеи марксизма — проектирование будущего, гипотетическое содержание учения (ныне модно говорить об «утопической» его функции или вообще сводить марксизм в целом к утопии), одним словом, коммунистические идеи имели философское обоснование. Сама же философия К. Маркса онтологически замыкалась на социальной реальности. Это известно. Известно и то, что К. Маркс рассматривал в качестве ключа к разрешению социальных проблем революционную практику, «практически-критическую» деятельность, т. е. классово-политическую борьбу. Таким образом, философия в марксизме признавалась исходным пунктом доктрины, а проект будущего — ее конечным результатом.

Конечно, Ленину были известны замечания Энгельса о том, что все миропонимание Маркса — это не доктрина, а метод. Энгельс предупреждал: идеологический элемент марксизма таит возможность превращения его в «символ веры», «позднее издание христианского вероучения». Политический фермент в таком превращении играет первостепенную роль.

До поры до времени В. И. Ленин не связывает напрямую философскую полемику с политикой, партийно-политическими разногласиями. В письмах к М. Горькому, написанных в феврале 1908 года, он стоит за отделение философских споров от партийной работы и напоминает, что большевик Богданов своими писаниями убеждает его в правильности философских взглядов меньшевика Плеханова. Ленин даже согласен признать, что «художник может почерпнуть для себя много полезного во всякой философии». Когда же Ленин понял, что «троица» (В. Базаров, А. Богданов и А. Луначарский) пытается создать свою партию или захватить власть в партии большевиков, с отделением философии от политики было покончено, пожалуй, уже навсегда. В письме к М. Горькому от 13 февраля 1908 года Ленин именует философские течения в социал-демократии, воюющие с материализмом, мещанскими и заключает: «Нет, та философия, которую обосновал Энгельс в «Анти-Дюринге», мещанства не допускает и на порог» (Там же. С. 138). Ленин не имел основательной академической философской подготовки, его профессиональные научные интересы заключались не в этой области. Философские изыскания Ленина — ответ на запросы политической борьбы.

Первая русская революция привела к переоценке ценностей в различных областях общественной жизни, к ревизии наиболее абстрактных и общих философских основ марксизма. Влияние буржуазной философии вызвало махистское поветрие среди марксистов. Проанализировав идейный потенциал махизма, Ле-

нин однозначно заключил: махизм в качестве идеалистического течения дает мировоззренческую основу богостроительству, политическому авантюризму и другим реакционным проявлениям. В статье «Наши упразднители» он писал: «При богатстве и разносторонности идейного содержания марксизма ничего нет удивительного в том, что в России, как и в других странах, различные исторические периоды выдвигают особенно вперед то одну, то другую сторону марксизма... В России до революции особенно выдвинулось применение экономического учения Маркса к нашей действительности, во время революции марксистская политика, после революции марксистская философия» (Там же. Т. 20. С. 128). Послереволюционное время требовало «переваривания» богатых уроков революции. А это придавало особую значимость философским вопросам. Но дело не только в специфических российских условиях. Философская «разборка» служила интересам мирового пролетариата. «Эта философская «разборка», — говорит далее Ленин, — подготовлялась давно и в других странах мира постольку, поскольку, например, новая физика поставила ряд новых вопросов, с которыми должен был «сладить» диалектический материализм. В этом отношении «наш» (по выражению Потресова) философский спор имеет не только известное, то есть русское значение. Европа во время вынужденного затишья 1908—10 гг. особенно «жадно» бросилась на этот материал» (Там же).

Ленин вел борьбу с махизмом с момента его проникновения в рабочее движение. Он был знаком с многими работами А. Богданова, А. Луначарского и других сторонников «научной философии» Маха.

Ленин отреагировал на третью книгу «Эмпириомонизма» А. Богданова «объяснением в любви» в размере трех тетрадей. В письме к Горькому он вспоминал: «Сии тетрадочки показал я некоторым друзьям (Луначарскому в том числе) и подумывал было напечатать под заглавием «Заметки рядового марксиста о философии», но не собрался. Теперь жалею о том, что тогда тотчас не напечатал» (Там же. С. 142).

Книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», посвященная критике махизма, вышла весной 1909 года. Она имела подзаголовок «Критические заметки об одной реакционной философии». В предисловии ко второму изданию своей книги (1920) Ленин выразил надежду, что «оно будет небесполезно, независимо от полемики с русскими «махистами», как пособие для ознакомления с философией марксизма, диалектическим материализмом, а равно с философскими выводами из новейших открытий естествознания». Здесь же по поводу последних произведений А. Богданова было сказано, что в них проводятся «буржуазные и реакционные воззрения».

Таким образом, в послереволюционное время Ленин обращается к философским проблемам. Позитивная философская позиция Ленина, складывающаяся в его критических сочинениях,

начиная с «Марксизма и ревизионизма», «Материализма и эмпириокритицизма», получила обобщенное изложение в очерке «Карл Маркс», написанном в июле—ноябре 1914 года для энциклопедического словаря Гранат.

Ленин признает главным содержанием марксизма экономическое учение. В качестве предпосылки к описанию этого учения излагается миросозерцание Маркса, «последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни, диалектика, как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии, теория классовой борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества» (Там же. Т. 26. С. 48). В очерке «Карл Маркс» принцип материальности, т. е. философский материализм, получает сжатую и вместе с тем емкую, всестороннюю трактовку. Ленин сравнивает материализм Маркса и Энгельса с предшествующим материализмом: «Основным недостатком «старого», в том числе и фейербаховского (а тем более «вульгарного», Бюхнера — Фогта — Молешотта) материализма Маркс и Энгельс считали: 1) то, что материализм был «преимущественно механическим», не учитывая новейшего развития химии и биологии (а в наши дни следовало бы еще добавить: электрической теории материи); 2) то, что старый материализм был неисторичен, недиалектичен (матафизичен в смысле антидиалектики), не проводил последовательно и всесторонне точки зрения развития; 3) то, что они «сущность человека» понимали абстрактно, а не как «совокупность» (определенных конкретно-исторических) «всех общественных отношений» и потому только «объясняли» мир, тогда когда дело идет об «изменении» его, т. е. не понимали значения «революционной практической деятельности» (Там же. С. 53). Ленин развивает известные мысли Энгельса по поводу отношения Маркса к старому материализму. Он показывает, что не понимать значения «революционной практической деятельности» (и практики вообще), значит не понимать и «сущности человека». Ленин подчеркивает, что непонимание роли практики, абстрактное истолкование сущности человека, единственного творца истории, решающим образом помешали старым материалистам последовательно провести принцип материальности и соединить его с принципом развития. Оценка позиции А. И. Герцена, данная в статье, написанной несколько ранее очерка «Карл Маркс», гласит: «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом» (Там же. Т. 21. С. 256).

Диалектика требует объяснения мира, исходя из него самого. Подобное целостное объяснение невозможно без материалистического понимания истории, без разгадки тайны общественного бытия как, в сущности, практического бытия. Ленин пишет о распространении принципа материальности на познание человеческого общества. Речь идет не об экстраполяции диалектического материализма на объяснение общественной жизни. Ленин гово-

рит о философии, суть которой — в ликвидации исторического идеализма: «Открытие материалистического понимания истории или, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений устранило два главных недостатка прежних исторических теорий. Во-1-х, они в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-2-х, прежние теории не охватывали как раз действий масс населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественно-исторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий» (Там же. С. 57). Далее Ленин употребляет как синонимы указанных исторических теорий термины «домарксовская социология» и «историография». Он замечает, что без материалистического понимания истории материализм будет половинчатым, односторонним.

Говоря о «новой науке общества» и противопоставляя ее домарксовской социологии и историографии, Ленин называет эту науку историческим материализмом, употребляя термин «историчекий материализм» как синоним социологии, тогда как, по Ленину, термин «материалистическое понимание истории» есть синоним общественной науки вообще. В работе «Еще одно уничтожение социализма» (1914) он делает следующее заключение: «Посредством хлесткой фразы, не сказав ни единого серьезного слова о том, каково было приобретение общественной науки, сделанное Сен-Симоном после просветителей XVIII века и до Маркса, наш автор перепрыгнул через всю общественную науку вообще.

Так как эту науку строили, во-первых, экономисты-классики, открывая закон стоимости и основное деление общества на классы, — так как эту науку обогащали далее, в связи с ними, просветители XVIII века борьбой с феодализмом и поповщиной, — так как эту науку двигали вперед, несмотря на свои реакционные взгляды, историки и философы начала XIX века, разъясняя еще дальше вопрос о классовой борьбе, развивая диалектический метод и применяя или начиная применять его к общественной жизни, — то марксизм, сделавший ряд громадных шагов вперед именно по этому пути, есть высшее развитие всей исторической, и экономической, и философской науки Европы» (Там же. Т. 25. С. 49).

По мнению Ленина, распространение материализма на область общественных явлений, восприятие общественной жизни как практической не только устранили непоследовательность, незавершенность, односторонность старого материализма, но и обогатили науку об обществе материалистическим содержанием. Превращение принципа материальности в подлинно научный принцип было невозможно вне научной трактовки принципа развития.

Переработка Марксом и Энгельсом гегелевской диалектики, всестороннего и глубокого учения о развитии, совершалась на социально-историческом материале. Метод Маркса, неоднократно подчеркивал Ленин, был материалистичен. Качественно новый материализм, материализм Маркса, пытался объяснить историю. Метод Маркса был диалектичен. Качественно новая диалектика Маркса складывалась как концепция общественного развития. Только исторический материализм мог стать действительно диалектическим. Иными словами, открытие материального характера общественной жизни, истолкование общественной жизни как практической превращали и принцип материальности, и принцип развития в научно обоснованные принципы.

Очерк В. И. Ленина «Карл Маркс» содержал характеристику философии как теории развития: «В наше время идея развития, эволюции вошла почти всецело в общественное сознание, но иными путями, не через философию Гегеля. Однако эта идея в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции» (Там же. Т. 26. С. 54). Ленин делает следующий вывод: «Таким образом, диалектика, по Марксу, есть «наука об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления». Общая характеристика диалектики выглядит так: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; — взаимозависимость и теснейшая связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии» (Там же. С. 55).

Ленин видит в диалектике всеобщую концепцию развития и теорию познания, полагает, что диалектика в понимании Гегеля и в понимании Маркса включает в себя теорию познания, гносеологию. Философия марксизма в качестве теории развития освещает происхождение и развитие познания, переход от незнания к знанию. Философия в целом есть вывод из истории познания, познания общественного развития и познания природы. Ленин воспроизводит известные мысли Энгельса по поводу природы, подтверждающие диалектическое развитие. В качестве примеров В. И. Ленин приводит открытие радия, электронов, превращения элементов и т. п.

В. И. Ленин не выделял специфические философские воззрения Маркса. Для него Маркс и Энгельс были как бы единым фи-

лософом, а единая философия была энциклопедически изложена в «Анти-Дюринге». Марксистская философия, по Ленину, — наука, именно наука, о наиболее общих законах известных «трех царств». Меняется материал, в том числе историко-философский, но не меняется ленинский ракурс рассмотрения вопросов — он задан «Анти-Дюрингом» и «Людвигом Фейербахом» Энгельса. Ленин вслед за Энгельсом видит в философии науку и только науку. И такое видение достаточно полно отвечало социологическим и политическим воззрениям Ленина, ибо «общие законы» как законы прогрессивного развития укрепляли его в практической правоте борьбы за скорейший переход к «светлому будущему», причем в мировом масштабе. России была уготована участь «запала» в мировом взрыве.

С точки зрения В. И. Ленина главное в учении Маркса — идея диктатуры пролетариата, который на фронтах классовой борьбы доводит ее до победы — построения социалистического общества. Стало быть, ядро марксизма сугубо политическое. Политическому моменту В. И. Ленин жестко подчиняет все теоретическое содержание марксизма. Онаучивание и жесткая политизация марксизма Лениным, взгляд на марксизм как на социальный проект, подлежащий практической реализации в России, породили особую интерпретацию, версию марксизма, ставшую на долгие годы единственной идеологической доктриной нашего общества.

Политизированной оказалась и философия марксизма. Она игнорирует специфические законы развития философских учений и теорий, пренебрежительно относится к другим философским течениям XIX—XX веков, идеологически и политически детерминирует все отношения в сфере философских знаний.

В 1922 году был создан журнал «Под знаменем марксизма», опубликовавший во втором номере статью В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма». В этом своеобразном философском завещании он предлагал программу дальнейшего развития марксистской философии. Она включала следующие пункты: 1) борьба с религиозной идеалистической философией; 2) пропаганда материализма и атеизма среди трудящихся; 3) союз естествоиспытателей-материалистов, философское обоснование естественнонаучных исследований, переход естествоиспытателей с позиций стихийного естественнонаучного материализма на позиции диалектического материализма; 4) всесторонняя разработка диалектики, ее изучение, особенно диалектики Гегеля. Первые пункты ленинского завещания были приняты к исполнению всеми философами-марксистами безоговорочно, а вокруг последнего, ориентирующего на дальнейшее развитие диалектического материализма, разгорелась дискуссия. Образовалось две группы философов. Первая (А. Деборин, Г. Баммель, Н. Карев, И. Луппол, Я. Стэн и др.) была ориентирована на развитие теории диалектики, вторая (А. Тимирязев, Л. Аксельрод, В. Сарабьянов, И. Скворцов-Степанов и др.) считала, что обоснование диалектического материализма должно

идти через конкретную форму естественнонаучного материализма — «механическое миропонимание».

Вскоре дискуссия перешла за рамки научного спора, имевшего несомненный научный интерес, и приняла политизированный характер, поскольку обе стороны стали отстаивать тезис «философия — род политики» и предъявлять к оппонентам политические требования. В 1929 году, названном И. Сталиным годом «великого перелома» в социалистическом строительстве, дискуссия между «деборинцами» и «механистами» вступила в решающую стадию. После призыва Сталина в декабре 1929 года на конференции аграрников-марксистов к «выкорчевыванию» всех «вредительских и меньшевиствующих теорий» во всех сферах жизни и его выступления на бюро ячейки Института красной профессуры в конце 1930 года, где он назвал деборинцев «меньшевиствующими идеалистами», стали делаться партийные «оргвыводы». В постановлении ЦК ВКП(б) «О журнале „Под знаменем марксизма"» «меньшевиствующий идеализм» был признан ревизией марксизма. Вскоре Н. Карев, И. Луппол, Я. Стэн были репрессированы и расстреляны, а А. Деборин на десятилетия отлучен от научной работы.

Политизация философии отрицательно сказалась на ее научном потенциале. Научность философии стала вторичной по отношению к ее политическому значению. Произошло отчуждение философии от своего предмета, упрощение и примитивизация ее положений, что привело в конечном итоге к догматизации определенных философских понятий и положений. Свое предельное воплощение этот процесс получил в работе И. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», помещенной в книге «История ВКП(б). Краткий курс» (1938). В этой работе И. Сталин весьма популярно и схематично изложил основные положения марксистской философии, отступающие во многих моментах от философских идей, содержащихся в трудах Маркса, Энгельса, Ленина. Он расчленил философию на две части — метод и теорию, упрощенно трактуя основные положения диалектики, фактически исключив из закона единства и борьбы противоположностей сторону единства. «Сталин хотел по-своему выразить, — читаем в одном из последних исследований, посвященных этой работе, — основы идеологии господствующей административной системы. Работа «О диалектическом и историческом материализме» показывает, что его философские взгляды очень далеки от философии марксизма. Философия Сталина — разновидность вульгарного материализма, понимающая развитие общества прежде всего как развитие орудий производства, чему и должен служить человек, от которого требуется только умение пользоваться этими орудиями. Культура, мораль, человеческое сознание для Сталина настолько вторичны, что не заслуживают внимания, представляются простым отражением условий материальной жизни.

И наряду с этим сталинская философия технократизма компенсирует свои вульгарно-материалистические позиции мощной

струей идеалистических положений — учением о непобедимости передовой идеи, ее творческой роли. Марксизм в этой философской системе используется только как маскировка, как источник для выдергивания понятий и цитат» (Вайгаускас З. «Энциклопедия» сталинской философии // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1991. Вып. 4. С. 113).

Стереотипы сталинских представлений о философии, негативизм по отношению к любым идеям буржуазной философии, догматизм, система доказательств, построенная на выдергивании цитат из произведений классиков и партийных документов, стали нормой существования материалистической философии в нашей стране.

Учебное издание

Емельянов Борис Владимирович

ТРИ ВЕКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
(XVIII—XX вв.)

Редактор Н. В. Чапаева
Технический редактор Т. С. Сергеева
Корректор М. И. Алевская
Компьютерная верстка Н. П. Сорокиной
Обложка художника О. А. Житеневой

ИБ № 865 ИБ № 021

Лицензии на издательскую деятельность ЛР № 020227 от 08.10.91, № 020742 от 02.03.93.

Сдано в печать 28.08.95. Формат 60×84 1/16. Печать офсетная. Бумага тип. № 2.
Гарнитура Балтика. Уч.-изд. л. 15,6. Усл. печ. л. 14,25. Тираж 3000 экз. Заказ 906

Издательство Уральского университета.
620219 Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 13б.
Издательство Нижневартовского педагогического института
626440 Нижневартовск, Тюменская обл., ул. Ленина, 56.

Отпечатано с оригинала-макета в 4-м цехе АООТ «Полиграфист».

Этой книгой Издательство Нижневартовского педагогического института совместно с Издательством Уральского университета начинает издание серии «История философии», в которой будут выпускаться учебники и учебные пособия по истории философских и социально-политических учений для высших и средних специальных учебных заведений.

В 1996—1998 гг. выйдут в свет следующие книги этой серии:

Бурханов Р. А. Политические учения античности и Нового времени: Учеб. пособие. 8 п. л.

Любутин К. Н. История философии. Пролегомены: Учеб. пособие для вузов и колледжей. 14 п. л.

Заказы просим направлять по адресу:

626440, Тюменская обл., г. Нижневартовск, ул. Ленина, 56.
Издательство Нижневартовского педагогического института.
Тел. 22-58-05.

В 1995 году в Издательстве Уральского университета выходит в свет учебное пособие

История России: Учеб. пособие для абитуриентов / Науч. ред. А. В. Свалов. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1995. — 107 с.

Пособие освещает в хронологическом порядке темы из курса отечественной истории, наиболее сложные для усвоения, а также подвергшиеся серьезному переосмыслению в последние годы. По каждой теме даны оптимальный объем и структура материала, необходимого для устного ответа. Приводится список рекомендуемой литературы.

Заявки направлять по адресу:

620219, Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 13б.
Издательство Уральского университета.

